















Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa







**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**





**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**1953**  
**vingt-troisième année**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



*A Son Eminence*  
*Le cardinal Paul-Emile Léger*  
*Archevêque de Montréal*  
*l'hommage*  
*de notre profond respect*

*La Rédaction.*





# *Épines ou roses*

## *Le plaisir dans la vie chrétienne*

---

Parmi les problèmes nombreux et complexes qui se posent à la conscience catholique, et tout particulièrement à la conscience des jeunes, il en est un d'une singulière importance. Ce problème n'est pas nouveau. Il est même aussi ancien que notre nature, puisqu'il s'inscrit et prend sa racine dans la dualité du composé humain, fait de corps et d'âme, de chair et d'esprit. Dès l'aurore de la création, il a pris dans le drame fatal du paradis terrestre, une signification tragique lorsque Adam, fasciné par la beauté du fruit défendu, a consenti d'en manger. Tour à tour, à l'instar de leur premier père, les hommes de toutes les générations, de tous les pays, de toutes les religions ont lâchement capitulé devant le puissant attrait des choses sensibles et du plaisir capiteux qui en est le fruit éphémère et toujours trompeur.

Le problème du plaisir se pose de nos jours avec une acuité particulière et parfois alarmante. N'allons pas, pour toute explication, accuser la nature humaine d'être aujourd'hui plus avide de jouissances que dans les siècles passés. A la vérité, rien ne change beaucoup sous le soleil. La vraie raison n'est-elle pas plutôt que la science et la technique modernes, dont le génie inventif est immense, ont su mettre à la portée de tous ce qui, jadis, était le privilège ou l'apanage d'une minorité ? Les objets et les instruments de plaisirs se multiplient, et les organismes qui exploitent ce commerce font des affaires d'or. Les puissants moyens de publicité et de propagande dont ils disposent, leur permettent de tendre leurs appâts sur toute la surface du continent. Personne n'échappe plus aux appels, aux sollicitations que lancent, à jet continu, la masse effarante des imprimés et des illustrés, la radio et déjà la télévision.

Notre pauvre nature se faisant complice, où s'arrêtera l'élan et l'instinct qui nous porte tous au bien-être, au confort, aux distrac-

tions, aux amusements, aux satisfactions et aux plaisirs faciles ? Car il faut bien s'arrêter quelque part. On ne peut tout de même pas s'étourdir au point d'oublier que l'on a une âme, et qu'à cette âme le corps doit tenir lieu de fidèle serviteur et non d'implacable tyran. On ne peut tout de même pas s'illusionner au point de se convaincre que le plaisir est le but de l'existence.

S'arrêter quelque part, s'imposer des limites, se fixer des bornes, voilà la question qui se pose à la conscience chrétienne au sujet des plaisirs. Voilà la question sur laquelle il nous faut froidement réfléchir et, si possible, répandre quelque lumière. Une fois tracées les limites morales du plaisir, une fois délimité l'enclos, fleuri de roses, où la prudence chrétienne permet d'entrer pour y respirer leur parfum, il restera à démontrer que nos conclusions s'harmonisent avec l'esprit de l'Évangile et que les actions délectables où passe le courant de la grâce, loin de nous ravalier à la condition de l'animal, prennent au contraire valeur de vie chrétienne et, selon le mot de saint Paul, concourent à la gloire de Dieu : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu <sup>1</sup>. »

— I —

Afin de faciliter l'intelligence du problème qui nous occupe, laissons pour le moment de côté les principes et la théorie; mettons-nous bien en face de la réalité et prenons conscience de deux faits indéniables.

Premier fait: variété et abondance des plaisirs qui s'offrent à nous. Si le monde dans lequel nous vivons ressemble parfois à un immense hôpital où s'étalent les misères et les souffrances les plus diverses, s'il fait encore penser à une gigantesque usine où l'homme gagne son pain à la sueur de son front, il semble aussi qu'on veuille en faire un paradis de délices, une fabrique de divertissements. Des plaisirs, il s'en trouve partout, pour tous les âges, pour tous les goûts, pour tous les sens. A ceux que le Créateur met à notre disposition s'ajoutent ceux qu'inventent chaque jour l'art et l'industrie de l'homme. Plaisirs de la vue par le jeu vivant des formes et des couleurs dans

<sup>1</sup> I Cor. 10, 31.

les spectacles de la nature avec tous les êtres qu'elle contient. Plaisirs de l'ouïe par la disposition harmonieuse des sons tirés des voix humaines ou des instruments de musique. Plaisirs du goût, de la table, des mets délicats et des boissons délicieuses. Plaisirs de l'odorat que dilatent les émanations des fleurs, la vaporisation des parfums. Plaisirs du toucher qui s'exerce à fleur de peau sur toute la surface de notre être, et dont les antennes sont en nombre presque infini.

Ces impressions variées qui se jouent à la périphérie, des postes de réception intérieurs les captent à leur tour, les impriment, les enregistrent pour les reproduire au besoin et faire renaître à loisir le plaisir des choses et des êtres absents. Qu'il suffise de rappeler ici le pouvoir magique de l'imagination. Par ses propres forces, qu'elle applique à des objets réels ou à des objets fictifs, elle met toute notre sensibilité en émoi et en capacité de jouissance.

Franchissons une dernière étape. En pénétrant dans le domaine de l'âme et des facultés spirituelles, le plaisir s'épure, se transforme et devient proprement une joie. Quelles riches satisfactions nous réservent l'esprit, la volonté, le cœur ! Joie de connaître, de comprendre, de trouver la vérité, de progresser dans la marche vers la pleine lumière. Joie de l'effort, du succès, de la réussite dans les œuvres entreprises. Joie insurpassable des affections et de l'amitié sous toutes ses formes. Joie de faire du bien, de rendre service, de secourir des indigents, des miséreux, joie de donner et de se donner.

Et pour compléter le tableau, il faudrait pénétrer plus au fond de l'âme encore, là où la grâce se greffe sur la nature pour l'élever et l'orienter vers Dieu en qui se trouve la seule et vraie et pleine joie de l'homme.

Voici maintenant un deuxième fait, aussi facile à constater que le premier : il existe au plus intime de notre être, un appel pressant, une tendance irrésistible au plaisir, une faim, une soif intense de bonheur, de bien-être et de joie. Comme la fleur réclame la lumière et la chaleur du soleil, ainsi, en nous, tout réclame sa part de contentement et de satisfaction : l'âme aussi bien que le corps, l'esprit et le cœur aussi bien que les sens. Et à moins de posséder une vertu qui va jusqu'à l'héroïsme des plus grands saints, la privation, je ne dis pas complète, mais quelque peu prolongée de tout plaisir nous



rend moroses, tristes et nous fait gémir. Saint Thomas d'Aquin, le prince des théologiens catholiques, homme pondéré et raisonnable s'il en fût, ne craint pas d'affirmer que personne ne peut rester longtemps sans quelque délectation sensible ou corporelle<sup>2</sup>.

Certes, dans l'état de justice originelle où furent placés nos premiers parents, cette tendance au plaisir se serait satisfaite sans danger d'abus. Mais, depuis la chute, cette inclination, comme bien d'autres et même plus que toute autre, a été viciée, corrompue; le venin du mal l'a affectée dans sa source. Elle ne produit plus seulement de bons fruits. Elle en produit beaucoup de mauvais. D'où le grand danger qui existe maintenant, en convoitant le plaisir, de passer du permis au défendu, de l'honnête au dangereux et du dangereux au mauvais.

Aussi, tôt ou tard, un conflit s'élève dans la conscience entre le devoir et le plaisir, une lutte mortelle s'y engage entre la voix de Dieu et les sollicitations des sens. Tôt ou tard, se répète pour chacun de nous le drame du paradis terrestre. D'un côté, la loi de Dieu, claire et précise: « Tu n'en mangeras point. » De l'autre, le fruit savoureux qui met l'eau à la bouche et qui, dans ses somptueux atours, semble dire à notre faim ou à notre gourmandise: « Mange-moi donc; tu verras comme je suis délicieux. » L'objet de la tentation peut varier à l'infini, la lutte, dans ses éléments essentiels, demeure toujours la même. Qui remportera la victoire? Est-ce la grâce ou la nature? est-ce la conscience ou la passion?

Sans doute, si les jouissances spirituelles, celles qui satisfont l'esprit et le cœur, étaient plus vives, plus prenantes, plus attirantes, plus impérieuses que les plaisirs des sens et de la chair, la victoire pencherait facilement du bon côté. Malheureusement pour nous, il n'en va pas ainsi. Bien que les joies de l'âme soient en elles-mêmes beaucoup plus nobles que les plaisirs des sens, elles n'ont pas sur nous le mordant de ces derniers qui sont plus près de nous, plus à notre portée, plus faciles à saisir, plus alléchants, plus capiteux<sup>3</sup>.

Entre les unes et les autres, les chances de victoire paraissent d'autant plus inégales que les plaisirs des sens ont déjà dans la place

<sup>2</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 34, a. 1.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, a. 4.



de puissants complices, une espèce de cinquième colonne toujours prête à entrer en action au moindre signal de l'ennemi. Aussi, il n'est pas étonnant que, la loi du moindre effort y aidant, nous vivions plus selon la chair que selon l'esprit.

Une expérience permettra de saisir sur le vif la situation que je veux décrire. Dans une petite ville, que ni vous ni moi ne connaissons, parce qu'elle est fictive, le maire et les échevins ont décidé d'offrir gratuitement le même soir, en trois endroits différents, un banquet, un concert, une conférence littéraire ou scientifique. Libre à chacun de choisir selon ses préférences et selon ses goûts. Le lendemain, les journaux publient les résultats suivants: la salle de banquet débordait de convives; on a même dû renvoyer plusieurs aspirants, faute de place. Le concert a réuni un auditoire convenable; il restait pourtant bien des banquettes vides. Quant à la salle où se donnait la conférence, elle ressemblait plutôt à un désert: à peine quelques auditeurs, probablement des amis ou des intimes du conférencier, qui sont là par sympathie ou parce que les convenances les y obligent. Les malins ajoutent que le conférencier lui-même ne s'y rendit pas, ayant remis son discours au lendemain soir afin de ne pas manquer le banquet.

Constatons aussi que le cinéma, les tavernes, les salles et les terrains de jeu attirent une plus nombreuse clientèle que les bibliothèques.

Nous courons donc spontanément aux plaisirs faciles, à ceux des sens. Rien de mal encore, puisque certain plaisir sensible est bien-faisant, voire nécessaire et voulu par Dieu. Attention cependant! Car le danger s'amorce déjà. Du plaisir licite et honnête, on passe sans trop de peine au frivole, et bientôt au sensuel et au malsain. C'est pourquoi l'on peut affirmer sans la moindre hésitation que la jouissance sous toutes ses formes constitue le plus dangereux écueil, la principale pierre d'achoppement à la montée de l'âme vers ses hautes destinées; c'est le démon du plaisir qui répand le plus d'ivraie parmi le bon grain.

Que faire alors? Quelle ligne de conduite adopter? Faudra-t-il nous priver de tout plaisir des sens? vivre comme des ermites ou des anachorètes? fuir le monde et ses amusements même honnêtes?

Cela, le Christ l'exige de quelques âmes particulièrement généreuses, il ne l'impose pas à tous. Mais ce qu'il demande à tous, sans distinction, c'est d'user raisonnablement et chrétiennement des plaisirs sensibles, c'est-à-dire avec discernement et modération, sans jamais sacrifier le devoir au plaisir. Ce qu'il demande à tous, c'est de pratiquer la vertu de tempérance.

Pour tenir ferme contre les tendances viciées de notre nature, pour résister aux attraits trompeurs des plaisirs déshonnêtes, nous avons besoin d'une force particulière qui nous serve de contrepoids. La vertu cardinale de tempérance y pourvoit. Elle a en effet pour rôle ou fonction de nous faire éviter les excès dans l'usage des plaisirs sensibles, de nous maintenir dans le bon chemin, sans écart à gauche ou à droite. Elle est en même temps un guide et un frein.

Le chrétien vertueux, tempérant, modéré, n'est donc pas nécessairement celui qui se refuserait tout plaisir, toute satisfaction sensible; c'est plutôt celui qui n'use que des plaisirs légitimes, selon sa condition de vie et les convenances de son état. Le chrétien vertueux et tempérant fait davantage encore: il s'efforce, par sa vie d'amitié avec Dieu, de faire passer le courant de la grâce dans ses récréations, dans ses plaisirs et dans ses joies, les rendant ainsi méritoires pour le ciel: « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. »

Par souci de clarté, résumons en trois propositions la doctrine catholique concernant le plaisir.

Premièrement: nous abstenir absolument des jouissances incompatibles avec notre dignité d'hommes et de chrétiens, nous refuser sans merci tout plaisir qui nous éloigne de Dieu et tue l'âme en flattant la chair.

Deuxièmement: accepter les plaisirs légitimes de l'esprit, du cœur et des sens comme venant de Dieu et, par notre intention, les lui rapporter comme à leur véritable fin, en faire une source de mérites pour l'autre vie.

Troisièmement: savoir, à l'occasion, nous refuser quelque satisfaction louable et permise afin d'apprendre à nous dominer et à ne jamais devenir esclaves de nos instincts jouisseurs. Habités en

effet à nous satisfaire en tout, à écouter tous nos caprices, nous ne saurons plus bientôt résister à aucune sollicitation; malgré quelques velléités de nous tenir debout, de ne pas sombrer dans l'abîme, nous serons mûrs pour toutes les turpitudes et les déchéances.

Retenons donc ces trois règles de conduite: abstention *totale* des plaisirs mauvais ou dangereux; usage *modéré* des plaisirs légitimes ou nécessaires; sacrifice *occasionnel*<sup>4</sup> de quelques satisfactions permises.

Ces règles sont générales; seule la première est absolue; les deux autres restent donc soumises à des adaptations individuelles sous le régime d'une saine prudence surnaturelle; surtout, qu'on veuille bien le noter, elles n'entendent pas imposer d'étroites limites aux âmes plus généreuses, plus aimantes, qui, dans leur vie désirent faire aux épines la part plus large qu'aux roses.

## — II —

Un doute cependant vous envahit peut-être et vous me formulez une objection. « Ce que vous dites paraît juste et raisonnable, mais est-ce là vraiment ce qu'enseigne l'Évangile, ce qu'a prêché Notre-Seigneur? Le divin Maître ne parle-t-il pas constamment de croix à porter, de voie étroite, de sacrifice, de renoncement, de pénitence? A la lumière des Évangiles, notre vie n'apparaît-elle pas comme une répétition du chemin de la croix, une réédition des mystères douloureux? Chrétiens ne faisons-nous point figures de condamnés à mort, d'esclaves menacés des supplices éternels? Et notre chère religion qu'on dit pourtant si belle, si sublime, si consolante, n'est-elle pas plutôt une religion de deuil et de pleurs amers? Où trouver dans l'Évangile la justification du plaisir honnête? Voilà de très sérieux griefs. Que faut-il en penser?

Concédon sans réticence que Notre-Seigneur a peu encouragé la recherche du plaisir. Venu sur la terre pour racheter les hommes au prix de son sang, il a surtout prêché l'abnégation, le renoncement. « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix après moi et qu'il me suive<sup>5</sup>. » Au jeune homme

<sup>4</sup> Dans l'article suivant, le R. P. Louis-N. Boutin, o.m.i., étudiera ce problème en se plaçant au point de vue de l'obligation de tendre à la perfection.

<sup>5</sup> Marc 8, 34.



riche qui lui demandait ce qu'il fallait faire pour obtenir la vie éternelle, il répondit: « Va, vends tout ce que tu possèdes, donnes-en le profit aux pauvres <sup>6</sup>. » A ses futurs apôtres qui ne possédaient en propre que leurs barques et leurs agrès de pêche, il dit: « Laissez-là vos filets et vos barques, et suivez-moi. » Il a proclamé bienheureux ceux qui pleurent, ceux qui souffrent, ceux qui sont privés du nécessaire. Et, par contraste: « Malheur à vous qui riez et qui avez des consolations ici-bas ». Inutile d'insister. Tous nous connaissons cet aspect sévère de la prédication évangélique.

Est-ce à dire que le Sauveur a condamné toute joie honnête ? Son silence apparent et relatif serait-il un signe de réprobation ? Je ne le crois pas, je suis même sûr que non.

Les satisfactions légitimes, les plaisirs sains et bienfaisants, jamais il n'a jeté sur eux l'anathème, et lui-même, tout Homme-Dieu qu'il était, ne se les est point toujours et partout refusés. S'il a jeûné quarante jours au désert, il n'a pas dédaigné de s'asseoir à la table copieusement servie d'un percepteur d'impôts, le publicain Lévi, devenu par la suite l'apôtre Matthieu: « Lévi, écrit saint Luc, lui donna un grand festin dans sa maison; et une foule nombreuse de publicains et d'autres personnes étaient à table avec eux <sup>7</sup>. »

Est-ce que, au grand scandale des pharisiens, Jésus n'a pas excusé ses disciples de ne pas observer certaines pratiques de pénitence chères aux compagnons de Jean-Baptiste pour la bonne raison que les amis de l'Époux ne doivent pas jeûner tant que l'Époux est avec eux ?

Une autre fois, on le trouve à table chez Simon le pharisien. « Et voilà qu'une femme, connue dans la ville pour une pécheresse . . . apporta un vase d'albâtre rempli de parfum. Se tenant en arrière du Seigneur, à ses pieds, elle se mit à les arroser de ses larmes, à les essuyer avec ses cheveux, à les baiser et à les embaumer de parfum <sup>8</sup>. » Le divin Maître proteste-t-il ? Non, il connaît les intentions de cette femme et la pureté de son amour repentant. Il en profite même pour donner à Simon, qui ne lui a pas rendu tous les égards de l'hospitalité orientale, une belle leçon sur la puissance de la charité.

<sup>6</sup> Matth. 19, 21.

<sup>7</sup> Luc 5, 29.

<sup>8</sup> Luc 7, 36-38.

En vrai fils de son pays, le Fils de Dieu fait homme n'a pas voulu se singulariser en ne buvant jamais de vin; il a, au contraire, souvent trempé ses lèvres à la coupe, ses ennemis trouvant en cela un prétexte pour colporter qu'il était « un homme de bonne chère et un buveur de vin<sup>9</sup> ». Et je ne puis me le représenter aux noces de Cana, rigide, morose, taciturne, les lèvres pincées, refusant de prendre part à la joie exubérante des invités. Lui qui accomplit un miracle pour que le superflu ne manquât point et qu'il y eût du vin en abondance, était-il là, tel un gendarme, pour jeter du froid sur la bonne humeur des convives ? pour imposer silence aux chanteurs et aux musiciens qui égayaient toujours de pareilles célébrations ? Non, c'est impossible. Si l'Évangile ne mentionne pas que Jésus lui-même chanta en cette circonstance, nous savons par ailleurs qu'il le fit en d'autres occasions.

Grande est la joie du père quand l'enfant prodigue rentre enfin au foyer. Il faut fêter ce retour presque inespéré par des réjouissances extraordinaires. « Vite, dit le père aux serviteurs, apportez sa robe première et l'en revêtez. Mettez-lui au doigt un anneau, et des chaussures aux pieds; amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et réjouissons-nous . . . Et ils commencèrent à se réjouir. Or, le fils aîné était dans les champs. Comme il revenait et approchait de la maison, il entendit le bruit de la musique et de la danse<sup>10</sup>. » Oui, rien de moins que cela: de la musique et de la danse, car on éprouve le besoin de sauter tellement il y a de joie dans les cœurs.

Et les joies de la famille, Jésus les a-t-il réprochées ? Qui pourrait décrire le bonheur intense de ses années passées sous le toit paternel avec une mère telle que Marie et un père tel que saint Joseph. C'est à peine si l'on peut en soupçonner l'étendue et la profondeur.

Et la flamme si bienfaisante de l'amitié, le divin Sauveur l'a-t-il voulu éteindre ? Ses apôtres il les a aimés avec toute la sensibilité et l'ardeur de son cœur d'Homme-Dieu. Librement et pour des raisons que lui seul connaît, il a même voulu avoir parmi eux des préférés. Parmi les soixante-douze disciples, les douze apôtres; parmi les douze, un trio de choix: Pierre, Jacques et Jean; enfin, dans ce

<sup>9</sup> Matth. 11, 19.

<sup>10</sup> Luc 15, 22-25.

trio, un ami de prédilection, Jean, le disciple bien-aimé, le confident de ses pensées les plus intimes, celui sur le cœur duquel, avec une familiarité presque étonnante, il a épanché son cœur pour y trouver appui et réconfort, celui enfin à qui il a confié sa mère.

Nous serions pour le moins surpris, peut-être scandalisés, si un homme passé la trentaine demandait à un autre homme: « M'aimes-tu ? » — Voilà pourtant ce que Jésus a fait, et par trois fois, en s'adressant à Pierre. N'allons pas nous imaginer qu'il s'agissait là de pures et froides formalités. Non, Jésus laisse tout simplement déborder les sentiments qui l'animent.

Avec les enfants, il est encore plus familier; il les prend dans ses bras, et, avant de les bénir, il les embrasse affectueusement <sup>11</sup>.

Et ses hôtes habituels de Béthanie, Marthe, Marie, Lazare, comme il se plaisait en leur compagnie, comme il goûtait la chaleur de leur amitié et la douceur de se reposer sous leur toit. Le frémissement que Jésus éprouva dans tout son être, les larmes qu'il répandit devant le tombeau de son ami avant de le ressusciter, nous font exclamer avec la foule qui se trouvait sur les lieux: « Voyez comme il l'aimait. »

Plus l'œil est pur et simple, plus il est ouvert à la beauté des spectacles de la nature. Si un saint François d'Assise a pu s'extasier devant la majesté et la puissance du soleil, que dire de la joie de Jésus en présence des splendeurs inégalées du ciel de Palestine, du calme brillant des nuits orientales, de cette « douce clarté qui tombe des étoiles ». Son âme, d'une sensibilité exquise, à nulle autre pareille, était bien faite pour vibrer intimement à toutes les harmonies de la nature. Les plaisirs de la route, certes il les a aimés, lui, le grand routier, le divin vagabond, toujours en courses apostoliques sur les chemins et les sentiers de Palestine. Il n'est pas un coin de terre qu'il n'ait foulé de ses pieds. Jour par jour, il éprouve la joie de le découvrir, de le connaître tel qu'il est dans sa géographie pittoresque et tourmentée, avec ses monts abrupts et ses plaines fertiles, « blanchissantes sous la moisson », ses collines plantées de vignes et d'oliviers toujours verts, son beau lac et son fleuve, ses villages et ses bourgades, sa grande ville de Jérusalem où chaque année il monte pour prendre part aux solennités religieuses de son peuple.

<sup>11</sup> Marc 9. 35: 10. 13-16.



Dira-t-on que tout cela est de la pure imagination ou du romantisme à la Lamartine ? Non, c'est de la réalité, et de la plus authentique. Ces quelques traits auront suffi à mon propos ; il y en aurait bien d'autres à exploiter, car c'est tout l'Évangile qu'il faudrait analyser et scruter à la loupe.

Je le répète, Jésus n'a pas anathématisé ni par ses paroles, ni par ses exemples le plaisir honnête. S'il n'a pas même conseillé de le rechercher, c'est qu'il savait fort bien que notre nature et nos instincts y pourvoiraient surabondamment. Il savait aussi qu'étant donné le poids du péché qui nous porte aux excès, il était urgent d'insister sur l'impérieuse nécessité de la mortification et du sacrifice. A cet égard, il a voulu nous donner lui-même l'exemple d'un dévouement inouï qui va jusqu'au sacrifice de sa vie, jusqu'à l'effusion du sang dans un surcroît et j'oserais dire dans un luxe de souffrances qui ne peut être que l'effet d'un amour infini. Cela, il ne faut jamais le perdre de vue, si nous voulons éviter des erreurs et bien équilibrer nos jugements dans le délicat problème qui nous occupe.

Gardons-nous aussi, pour éviter toute erreur d'interprétation, de considérer les joies et les plaisirs que Jésus s'est permis comme des concessions à la faiblesse ou à la fragilité humaine. Ces joies entraient dans sa vie normale d'homme de son temps, de son milieu, de sa race, elles s'intégraient à lui qui, en s'incarnant, a voulu devenir « en tout semblable à ses frères, hormis le péché ». Mais il paraît encore plus important de nous rappeler que toutes ses actions, même les plus humbles, les plus terre à terre, étaient des actions divines au sens rigoureux du mot. Quand donc Notre-Seigneur mangeait, buvait, marchait sur les routes de Galilée, c'est un Dieu qui mangeait, buvait et marchait. Je m'excuse de rappeler ici ces données élémentaires, mais elles sont nécessaires pour nous faire comprendre que les plaisirs et les joies du Sauveur étaient essentiellement saints, infiniment méritoires, étant les plaisirs et les joies d'un Dieu.

Nous sommes, nous, des hommes, mais, par la grâce, nous participons à la vie même de Dieu. Cette vie divine en nous, ce n'est pas seulement un « avoir », c'est un « être » qui adhère au plus intime de notre moi ; ce n'est pas seulement quelque chose en nous, c'est Quelqu'un, c'est-à-dire Dieu lui-même présent au fond de nos cœurs. Nous

ne sommes pas des dieux, mais nous sommes divinisés, corps et âme, et toutes nos actions portent la marque, le cachet du divin. Cessons donc de compartimenter notre vie en deux, trois ou quatre; nous sommes chrétiens tout entiers, partout et toujours, aux heures de joie comme aux heures de travail et d'épreuves. Nous sommes chrétiens, et, si nous le voulons, le courant de la grâce, jaillissant des profondeurs de l'âme comme de sa source, peut s'infiltrer dans toutes nos actions, les ennoblir, les rendre sanctifiantes, méritoires et agréables à Dieu. Il ne dépend que de nous de faire profiter à nos âmes les plaisirs et les joies que Dieu nous prodigue, les roses dont il se plaît à parsemer notre route: « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. »

\* \* \*

Cette doctrine chrétienne du plaisir émerge comme un sommet au-dessus de deux conceptions erronées de la vie: celle des stoïciens, selon qui nous devrions agir uniquement par devoir ou par vertu, mettant implacablement de côté notre bonheur, notre intérêt, notre bien-être personnels. Celle des épicuriens, selon qui le plaisir prime tout ici-bas. Jouir, voilà la vie.

La première théorie, qui est une école de courage surhumain et inhumain, a vite passé de mode, si jamais elle jouit de quelque popularité. Historiquement, on en trouve les dernières traces chez les jansénistes du XVII<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, elle n'existe plus que dans les livres. La seconde théorie connaît depuis toujours une vogue extraordinaire, elle compte un nombre incalculable de partisans, même parmi nos bons catholiques.

Le vrai chrétien évite ces deux excès contraires. Certes il place le devoir et la vertu au-dessus du plaisir, mais il ne sacrifie pas pour autant toute satisfaction personnelle. Certes il ne fait pas du plaisir un but, une fin, mais il en use volontiers comme d'un moyen, d'une aide, d'un stimulant du devoir à accomplir, d'une récompense du devoir accompli. Guidé par l'Esprit qui l'éclaire et le fortifie, il n'hésitera pas à accepter courageusement les sacrifices de la vie, ni à s'imposer des restrictions volontaires, mais il s'efforcera surtout de recevoir comme un cadeau de Dieu et à redonner à Dieu dans une



offrande amoureuse ses plaisirs et ses joies. En résumé, tout vrai chrétien qui réfléchit sur le sens de la vie, signe volontiers ces paroles de l'abbé G. Courtois: « En face d'une rose, deux attitudes [ sont ] possibles: celle du pessimiste qui se désole de ce que les roses aient des épines; celle de l'optimiste qui se réjouit de ce que, sur des épines, il puisse pousser des roses<sup>12</sup>. »

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.,  
recteur.

<sup>12</sup> G. COURTOIS, *L'Art d'élever les Enfants aujourd'hui*, p. 162.

# Conseil ou précepte en matière d'abstinence

---

## UN PROBLÈME.

Quand le curé dans son prône parle d'abstinence, il indique d'ordinaire à ses paroissiens les jours où ils ne peuvent manger de viande. Il leur rappelle la loi canonique des vendredis maigres, il leur explique les règlements du carême, des vigiles et des quatre-temps. Dans l'étude présente, le terme d'abstinence désignera plutôt la vertu morale qui règle le plaisir du boire et du manger. Il s'agira donc d'une des parties subjectives de la tempérance cardinale.

Celle-ci, affirme saint Thomas, a pour norme immédiate les nécessités de la vie présente<sup>1</sup>, tant individuelle que sociale. L'homme agit donc raisonnablement et ne pèche pas, lorsqu'il pose, selon la loi de Dieu, les actes délectables ordonnés à l'entretien de la vie corporelle et à la propagation de l'espèce humaine. Ainsi tout chrétien peut et même doit absorber le minimum de nourriture indispensable au maintien de sa vie: c'est une question de nécessité et une matière de précepte. Le chrétien est encore tenu d'ajouter à son repas la quantité nécessaire à l'accomplissement du devoir d'état, quel qu'il soit. Il ne pourra donc se contenter d'une pitance si maigre qu'elle le rendrait physiquement inapte à sa tâche privée ou publique. Ici encore, il se trouve en face d'une nécessité et d'un précepte<sup>2</sup>.

Mais voici que surgit notre problème. Le chrétien est-il tenu de se retrancher le surplus de nourriture qui lui assurerait une santé florissante, une pleine vigueur physique? A tout le moins, est-il

<sup>1</sup> *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 141, a. 6.

<sup>2</sup> «Necessarium dupliciter accipitur in cibis. Primo ad conservationem vitæ; et tale necessarium non licet subtrahere per jejunium, sicut nec interimere seipsum [ . . . ]. Alio modo dicitur necessarium ad conservandam valetudinem corporis: quæ quidem accipitur in duplici statu. Primo secundum sufficientiam habito respectu ad ea quæ incumbunt ex officio, vel ex societate eorum ad quos convivit, necessario agenda; et tale etiam necessarium, subtrahi non debet . . . » (*Com. in lib. IV Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 3: *Opera Omnia*, Vivès, t. 9-10, 1873, p. 404).

obligé de ne pas prendre parfois à table une certaine partie de ce surplus ? Si semblable obligation existe, d'où origine-t-elle et quelles sont ses limites ? Le révérend père Albert Saint-Pierre, o.p., s'est posé récemment à peu près la même question au sujet des religieux : « Le religieux, en raison de son état qui est de tendre à la perfection de la charité par la perfection du sacrifice, est-il tenu de s'abstenir de toute consolation ou délectation sensible en dehors de celles qui accompagnent nécessairement les actions strictement ordonnées à la conservation de sa vie individuelle<sup>3</sup> ? » Et l'auteur d'essayer de résoudre son problème sur le terrain d'une certaine théologie casuistique et pastorale : « Il s'agit plutôt pour nous de présenter la question sous un mode très concret qui puisse offrir à toutes les âmes religieuses des normes certaines, immédiatement pratiques pour chacune des actions de leurs journées auxquelles il leur serait difficile, pour plusieurs raisons, d'appliquer les spéculations des théologiens<sup>4</sup>. »

Quant à nous, c'est au sujet non seulement du religieux, mais de tout chrétien, que nous nous demandons où finit le précepte et où commence le conseil en matière d'abstinence. Ce problème, on le voit, en est un de délimitation de zone sur le terrain de la vertu qui modère les plaisirs de la table. Comme d'autre part, la vertu d'eutrapélie règle les délassements et les jeux, nous voulons inclure dans l'objet de notre étude l'ensemble des plaisirs récréatifs. Ainsi en termes concrets, le problème que nous avons à résoudre est le suivant : tout chrétien est-il obligé, et à quel titre, de se priver au moins de temps à autre, soit de douceurs de la table, soit du plaisir de fumer du bon tabac, de se balader à la campagne, de contempler un spectacle enchanteur, d'écouter ravi un harmonieux concert, etc.

## I. — SOLUTIONS PROPOSÉES.

### A. UNE PREMIÈRE SOLUTION.

#### 1. *Thèse énoncée.*

Il y a un précepte, une obligation générale pour tous les chrétiens de se refuser au moins de temps à autre certains plaisirs permis

<sup>3</sup> *La Vertu chrétienne de Tempérance dans la Vie religieuse*, Montréal, Editions du Lévrier, 1951, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 14.

de soi et même de fait, dans les circonstances particulières de tel cas vivant.

Notons tout d'abord qu'il s'agit d'un précepte et d'une obligation d'ordre général: il y a « *obligation générale* [ pour ] tous les chrétiens de se refuser, au moins de temps en temps certains plaisirs permis <sup>5</sup> ». « Ainsi, bien que cela semble contradictoire, il existe une certaine observance des conseils, qui, prise d'une façon vague et générale, tombe sous le *précepte* <sup>6</sup>. » Il n'est donc pas question d'un précepte particulier ni d'une loi pour une catégorie d'hommes, mais bien d'une loi absolument universelle et de teneur affirmative: le renoncement effectif aux joies permises oblige toujours, mais non pas à chaque instant « *semper, sed non pro semper* <sup>7</sup> ».

Remarquons en deuxième lieu qu'il s'agit de plaisirs permis non seulement de soi, mais même *de fait*, dans les circonstances actuelles: « Il nous faut absolument pratiquer *des conseils, ceux que nous voulons*, à notre choix, ou plutôt ceux qui cadrent le mieux à chaque instant avec les devoirs de notre état: la vertu de prudence nous guidera. Tantôt ce sera un conseil « *simpliciter* » que nous observerons d'une façon passagère, tantôt nous nous appliquerons aux conseils « *secundum quid* », c'est-à-dire à des actes de vertus *non obligatoires*, mais plus parfaits que d'autres objectivement <sup>8</sup>. »

## 2. *Arguments de la thèse.*

D'après l'auteur susdit, la loi générale en question serait un moyen nécessaire à l'homme qui veut tendre vraiment à la perfection: « Pour tendre franchement à la perfection, tous les chrétiens, selon les circonstances, doivent s'astreindre à certains conseils <sup>9</sup>. » L'existence de la même loi générale serait encore indispensable pour préserver le chrétien du mal. Depuis la faute d'Adam, la nature humaine dépouillée des dons préternaturels, éprouve, c'est incontestable, la triple concupiscence des yeux, de la chair et de l'esprit. Or, affirmet-on, si l'homme n'est pas obligé par un précepte universel de se pri-

<sup>5</sup> M. Fernand PARADIS, p.s.s., *Synthèse théologique sur le Renoncement chrétien*, Montréal, Grand Séminaire, 1945, p. 161.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>9</sup> *Ibid.*



ver au moins de temps à autre de certains plaisirs permis dans les circonstances présentes, il tombera infailliblement un jour dans le péché: « Notre nature blessée, si elle ne se prive nullement dans les choses licites, se laisse captiver outre mesure par les objets qui devraient la conduire à Dieu <sup>10</sup>. »

De ces principes que M. Paradis énonce, lorsqu'il traite de la tempérance en général, il serait logique de conclure que tout chrétien est de soi obligé en conscience de se priver parfois de certains plaisirs de la table, de certaines jouissances récréatives; que tous sans exception nous sommes obligés de nous tracer un programme de mortifications facultatives, que nous sommes au moins tenus d'avoir l'œil ouvert, la mémoire fidèle de façon à nous proposer librement de temps à autre certains sacrifices en matière de tempérance, d'eutrapélie ou d'abstinence.

## B. UNE DEUXIÈME SOLUTION.

### 1. *Thèse énoncée.*

Le chrétien est obligé de se retrancher le plus possible les plaisirs naturels. En matière de mortification, les excès ne sont nullement à redouter. « Pour posséder la vie surnaturelle, il faut semer, sacrifier *le plus possible* son activité naturelle. » — « Massacrions la nature. » — « Il n'y a pas lieu de craindre de trop exiger <sup>11</sup>. »

Ceux qui affirment ces principes et donnent ces consignes, ne parlent pas uniquement d'une activité naturelle qui, dans un cas donné, serait répréhensible parce qu'opposée à la loi de Dieu; ils ne parlent pas de la nature comme principe éloigné d'un acte peccamineux. En ce sens bien déterminé et précis, leurs affirmations pourraient être conformes à la vérité. Non, ces prédicateurs ou directeurs traitent aussi de l'activité naturelle comme telle, ils se prononcent au sujet de la nature en tant que principe d'opération. « La formation chrétienne des âmes tend essentiellement à leur enseigner à vivre surnaturellement, à renoncer pour cela d'abord aux tendances

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>11</sup> Ces textes ont été cités dans la revue *Le Séminaire*, Montréal, 6 (1941), p. 140-151.

mauvaises de la nature, mais aussi aux tendances *bonnes* de la nature, en vertu de notre élévation à l'état surnaturel. »

## 2. *Fondement de la thèse.*

Les prédicateurs et directeurs en question fondent leur thèse sur la distinction telle qu'ils la comprennent entre la nature et la grâce. Les actions comme manger et boire seraient selon eux, les actions non pas du chrétien mais de l'animal. « Vous mangez une pomme, c'est le corps qui agit, c'est une action animale. » D'autre part, le plaisir étant du même ordre que l'action à laquelle il est rattaché par le Créateur, le plaisir qu'on éprouve à manger et à boire serait, affirment-ils, une délectation animale et non pas une jouissance chrétienne: « Agir et jouir sont toujours dans le même plan. Vous mangez une pomme, c'est le corps qui agit, c'est une action animale. Quelle jouissance résulte de cette action? une jouissance animale. »

Ils aboutissent ainsi à la conclusion que le chrétien doit se mortifier *le plus possible* à table, en récréation; autrement celui-ci, d'après eux, vivrait comme le païen qui, dans l'état de nature pure, aurait pu s'accorder le plus possible les joies sensibles et naturelles: « Sur le chemin des limbes nous aurions pu prendre le plus possible des biens de la vie. Nous serions entrés dans les limbes tels que nous sommes, en fumant notre cigare, en buvant notre bière, en nous amusant . . . »

## II. — EXAMEN DES SOLUTIONS.

### A. NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

#### 1. *La moralité de l'acte et la volition de la fin.*

Pour que l'acte volontaire soit moralement bon, il doit tendre au bien honnête comme à sa fin et cela d'une manière au moins virtuelle explicite. Serait donc mauvaise l'action orientée uniquement<sup>12</sup> ou principalement<sup>13</sup> vers le plaisir sensible. La délectation cesserait alors d'être un moyen, un adjuvant et usurperait la dignité

<sup>12</sup> Prop. 8 et 9 condamnées par Innocent XI, Dz., 1158-1159.

<sup>13</sup> « Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque *utendis frui* » (saint AUGUSTIN, *Livre des 83 Questions diverses*, q. 30: P.L., t. 40, c. 19).

et le principat de la fin ultime. Supérieur aux animaux de toute la transcendance de ses facultés spirituelles, l'homme doit en effet se proposer comme but explicite<sup>14</sup> de son activité libre, non pas le plaisir ou la jouissance, mais le *bien honnête*, c'est-à-dire raisonnable. Il lui faut rattacher tous ses actes humains à l'absolu de la fin ultime.

Toutefois, avons-nous dit, la bonté de l'action sera sauvegardée même par l'intention virtuelle. Celle-ci, en effet, exerce son influence sur le volontaire, malgré les distractions et l'éparpillement de l'esprit humain. On ne taxera donc point de faute celui qui, occupé à savourer un plaisir sensible, ne se remémore pas pour l'instant le bien honnête, mais continue à y tendre par l'effet d'une intention actuelle antérieure. En matière d'abstinence, par exemple, il suffira pour faire le bien et éviter le mal, que l'homme en son repas modéré tende virtuellement au bien honnête, à la béatitude céleste<sup>15</sup>.

## 2. *La distinction entre le péché véniel et l'imperfection.*

Le péché mortel ou véniel est un acte humain en opposition avec la loi, avec le précepte. Si l'action peccamineuse est grave, elle dresse insensément la créature contre Dieu, fin suprême et plénitude de la loi: le péché mortel est opposé *d'une façon absolue* à la loi divine. Si, au contraire, l'acte coupable est véniel, il ne détourne pas l'homme de sa fin dernière, mais le retarde dans sa marche vers elle, par un choix répréhensible des moyens de parvenir au but<sup>16</sup>; il est opposé *d'une façon relative* à la loi de Dieu. « Le péché véniel s'écarte sur

<sup>14</sup> Il suffirait à la rigueur de tendre à Dieu d'une manière implicite. Ainsi pourrait exercer une activité moralement bonne celui qui n'aurait pas encore l'idée d'un Créateur, maître de l'univers, mais connaîtrait Dieu comme enveloppé et caché dans le concept du bien humain et de l'ordre rationnel. « Il semble que la reconnaissance de l'ordre rationnel contienne implicitement tout au moins l'existence de la loi éternelle, et donc l'existence de Dieu » (M<sup>sr</sup> M.-S. GILLET, o.p., dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Les Actes Humains*, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1926, p. 460). L'acte humain, ajoutons-le, sera méritoire « en stricte justice », s'il est accompli en état de grâce et avec un motif de charité au moins implicite, c'est-à-dire contenu dans l'amour surnaturel de la béatitude. Ainsi le païen qui, dès l'usage de sa raison aurait choisi la fin surnaturelle (la seule qui existe dans l'économie présente) pourrait, devenu juste, mériter « en stricte justice », même s'il n'avait pas encore la connaissance explicite d'un Dieu ami et père.

<sup>15</sup> « [ . . . ] la béatitude est la fin et la règle de la tempérance elle-même » (*Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 141, a. 6, ad 1: traduction de J.-D. FOLCHERA, o.p., *La Tempérance*, Editions de la Revue des Jeunes, t. 1, p. 32).

<sup>16</sup> « [ . . . ] il y a des péchés qui supposent qu'on se détourne de la fin dernière, et il y en a d'autres au contraire qui supposent un désordre dans les moyens qui y conduisent » (*Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 87, a. 5, ad 1: traduction de R. BERNARD, o.p., *Le Péché*, Ed. de la Revue des Jeunes, t. 2, p. 193).



un point de l'ordre établi par la loi<sup>17</sup>. » « Celui qui pêche véniellement [ . . . ] n'observe pas la mesure raisonnable que la loi a en vue<sup>18</sup>. »

Quant à l'imperfection proprement dite, elle ne consiste pas à contrevenir au précepte du législateur, mais à ne pas suivre volontairement le conseil qu'il donne; c'est l'acte ou l'omission par laquelle on s'écarte librement d'une chose meilleure et suggérée comme telle dans les circonstances présentes<sup>19</sup>.

Cette distinction entre le péché véniel et l'imperfection nous amène logiquement à conclure que nul n'est tenu de soi au plus parfait, c'est-à-dire à choisir de deux biens celui qui est conseillé comme supérieur dans le cas présent<sup>20</sup>.

## B. EXAMEN DE LA PREMIÈRE SOLUTION.

### 1. *Que penser de la loi générale qu'elle énonce ?*

A notre avis, il s'agit là d'une loi qui ne respecte pas une des propriétés essentielles de toute loi, celle *d'obliger*: « Le précepte comporte la notion de dû<sup>21</sup> », affirme saint Thomas qui parle ici de précepte dans le sens général de loi. Ainsi l'acte ou l'omission de l'acte qui constitue la matière du précepte a pour propriété d'être obligatoire: il *doit* être posé ou omis, selon le cas, en vue de la fin ultime. Sans doute la loi affirmative n'oblige pas à faire sans cesse l'acte qu'elle commande, mais elle exige du sujet qu'il soit prêt à obéir, non pas quand il le voudra bien, mais *lorsque les circonstances concrètes l'exigeront réellement*<sup>22</sup>. Il y aura donc péché d'omission

<sup>17</sup> *De Malo*, q. 7, a. 1, ad 1: *Opera Omnia*, Vivès, t. 13-14, 1875, p. 461.

<sup>18</sup> *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 88, a. 1, ad 1: traduction de R. BERNARD, o.p., *Le Péché*, t. 2, p. 218.

<sup>19</sup> L'imperfection improprement dite, c'est soit le péché matériel — par exemple, une gourmandise involontaire — soit la propension native à une faute donnée — ainsi certaines personnes sont goinfres par tempérament. Si l'on retenait mieux la différence entre cette sorte d'imperfection et l'imperfection proprement dite, on admettrait plus facilement en discussion que l'usage du tabac puisse être une imperfection, c'est-à-dire un acte moins parfait par lequel, dans un cas donné, on ne suit pas la voie du conseil.

<sup>20</sup> Cette conclusion a été mise en vive lumière par M. l'abbé Paul LACOULINE, dans sa thèse doctorale intitulée *Imperfection ou Péché véniel*, Québec, Université Laval, 1945. Nous renvoyons notre lecteur à cet ouvrage.

<sup>21</sup> « Præceptum importat rationem debiti » (*Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 44, a. 1).

<sup>22</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 3, a. 2.



à ne pas se plier à la loi, quand elle intimera un acte à faire en telle ou telle occurrence<sup>23</sup>.

L'action qui dans les circonstances présentes est simplement conseillée, ne peut, au contraire, être l'objet d'une loi proprement dite: « Le précepte est obligatoire, tandis que le conseil est proposé au choix de celui à qui il est donné<sup>24</sup>. » Et le Docteur Angélique de motiver cette règle de la façon suivante: si le sujet de la loi était tenu par celle-ci d'embrasser un conseil en s'attachant au plus parfait, il serait tenu à quelque chose d'indéterminé et d'incertain, il serait en présence d'obligations infinies<sup>25</sup>. Ce que l'Aquinate affirme au sujet de tout homme, il le répète clairement à propos du religieux<sup>26</sup>.

On ne peut donc soutenir, sans autre précision, qu'il y a une obligation générale pour tous les chrétiens de pratiquer *des conseils*, ceux qu'ils *veulent*, à leur choix, des actes de vertu *non obligatoires* de fait mais simplement plus parfaits que d'autres. On ne peut pas non plus prouver que les chrétiens soient tenus par une loi universelle de se refuser au moins de temps à autre certains plaisirs *de fait licites*.

Il faut admettre sans doute qu'une action de soi matière de conseil puisse devenir obligatoire *pour telle ou telle personne*. Mais c'est qu'alors cette personne n'est plus en face d'un simple conseil, mais d'un réel *précepte*. A cause d'une situation accidentelle et de circonstances particulières, la loi primordiale qui dicte à tout homme d'éviter le mal et de faire le bien, entre alors en jeu pour imposer tel acte de soi facultatif ou défendre tel plaisir objectivement permis en d'autres circonstances: « Le conseil *n'oblige jamais*, à moins qu'il ne devienne un précepte en raison de *certaines circonstances*<sup>27</sup>. »

C'est ainsi que le docteur commun cite des cas accidentels où s'abstenir de vin est objet de précepte: « Son usage [ du vin ] peut

<sup>23</sup> *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 71, a. 5, ad 3.

<sup>24</sup> « Præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur » (*Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 108, a. 4).

<sup>25</sup> « Non tenetur ad meliora quad actum [ . . . ] quia omnis regula et omnis actus determinatur ad finitum et certum: et si tenetur ad melius, tenetur ad incertum » (*In Matth.*, 19, 12: *Opera omnia*, Vivès, t. 19-20, 1876, p. 509).

<sup>26</sup> « Alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et *omnis lex* certos terminos habeant » (*Quodl.* 1, a. 14, ad 2: *Opera omnia*, Vivès, 6. 15-16, 1875, p. 371).

<sup>27</sup> *Com. in lib. IV Sent.*, *Dist.* 19, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3: *Opera omnia*, Vivès, t. 9-10, 1873, p. 556.

être illicite en certaines circonstances: si celui qui en boit le supporte mal ou s'est obligé par vœu à s'en abstenir; si la mesure n'est pas gardée; si le prochain en est scandalisé<sup>28</sup>. » C'est dans le même sens qu'il faut interpréter cet autre passage où l'Aquinat parle des plaisirs connexes à la manducation et à l'acte matrimonial: « Mais il faut bien remarquer que la privation volontaire de ces plaisirs peut être recommandable ou même nécessaire en vue d'une certaine fin<sup>29</sup>. » Ainsi la prudence et la charité envers soi-même pourront faire à quelqu'un un précepte de s'abstenir de tel ou tel mets interdit par une stricte ordonnance médicale. En justice légale et par devoir de piété patriotique, les soldats mariés sont tenus de vivre au camp loin de leur épouse et doivent en conséquence se priver pour la durée de leur éloignement des plaisirs charnels. Le pénitent auquel le confesseur prescrirait un jeûne comme satisfaction sacramentelle, serait obligé en conscience de se priver de nourriture selon la teneur de l'arrêt judiciaire. D'une manière générale, les religieux, afin de vaquer plus librement au service divin, prononcent les trois vœux de religion qui leur interdisent en conscience un grand nombre de délectations permises.

Quant aux règles qui dans les communautés indiquent des jeûnes à observer et certaines mortifications à accomplir, elles sont ordinairement *directives*. Toutefois les religieux qui sans dispense n'observeraient pas habituellement ces règles, pourraient facilement commettre des fautes soit de mépris, soit de scandale, soit de paresse, etc.; ils omettraient alors non pas de suivre un simple conseil, mais d'obéir à un vrai précepte, qui urge dans le cas concret. Signalons ici avec combien d'opportunité le préfet de la Congrégation des Religieux rappelait le dix janvier mil neuf cent cinquante et un, l'importance des règlements qui dans certains instituts ou diocèses concernent l'usage du tabac<sup>30</sup>.

De tout ce qui précède, nous dégageons la conclusion que voici: le conseil comme tel n'oblige pas et ne peut à titre de conseil être

<sup>28</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>o</sup>, q. 149, a. 3: traduction de J.-D. FOLCHERA, o.p., *La Tempérance*, t. I, p. 176.

<sup>29</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>o</sup>, q. 142, a. 1: traduction de J.-D. FOLCHERA, o.p., *La Tempérance*, t. I, p. 43.

<sup>30</sup> *Commentarium pro Religiosis*, 1951, fasc. III-IV, p. 113-115.

objet ou matière d'un véritable précepte; cela contredirait la nature même de la loi, dont l'effet propre est d'obliger; cela causerait aussi au sujet toute sorte d'incertitudes et de soucis, en l'obligeant à des actions ou à des omissions indéterminées. Le législateur divin, infiniment sage, nous a signifié sa volonté dans son décalogue et sa loi positive; il a constitué des supérieurs légitimes qui, chacun dans les limites de sa compétence, déterminent nos devoirs. Il nous dicte à chaque instant par la voix d'une conscience droite ce qu'il faut faire et éviter dans les circonstances concrètes de la vie quotidienne. N'allons donc pas nous croire obligés par une loi générale à pratiquer de temps à autre des conseils, ceux que nous voulons, à notre choix !

## 2. *Fondement de la deuxième solution.*

Mais objectera-t-on, si l'homme n'est pas tenu par une loi de se priver de temps en temps de certains plaisirs permis dans les circonstances présentes, il ne peut plus tendre vraiment à la perfection et il est incapable de se prémunir contre le péché.

A cela nous répondons qu'il ne faut pas confondre perfection et perfection. Il y a en effet, d'après saint Thomas, une double perfection de la charité. La première est essentielle et commune à tout chrétien; elle est obligatoire et consiste à ne rien faire qui soit opposé à Dieu, à éviter par conséquent tout péché mortel ou véniel de pensée, de désir ou d'action<sup>31</sup>. En son amour surnaturel pour Dieu, le chrétien visera donc à ne jamais commettre le péché, à ne jamais enfreindre les lois naturelle et positive qui se résument dans le premier et grand commandement de la charité; il s'appliquera en conséquence à pratiquer tous ses devoirs dans la matière des diverses vertus théologiques et morales, même des plus petites, comme par exemple l'affabilité. Il se rappellera que la faute vénielle est très facile à commettre, puisqu'il suffit pour cela d'être quelque peu déraisonnable en son acte humain: « Dans les choses humaines, tout ce qui va contre la raison est vicieux<sup>32</sup>. »

<sup>31</sup> « Est autem duplex perfectio caritatis. Una de necessitate præcepti, scilicet ut in corde nihil admittat contrarium Deo » (*In Col.*, I, 28, lect. 6: *Opera Omnia*, Vivès, t. 21-22, 1876, p. 391).

<sup>32</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>, q. 168, a. 4.



La deuxième perfection de la charité est, selon le Docteur Angélique, d'ordre accidentel et surérogatoire; elle n'est pas commune à tous et demeure simplement conseillée<sup>33</sup>. Cette seconde perfection consiste donc à s'abstenir, sans s'y croire tenu, d'actions et de plaisirs permis hic et nunc, licites dans le cas concret; elle consiste à suivre librement, de son propre choix le sentier du conseil.

Ainsi lorsque M. Paradis affirme: « Pour tendre franchement à la perfection, tous les chrétiens, selon les circonstances, doivent s'astreindre à certains conseils », je distingue comme suit: pour tendre à la perfection *accidentelle et surérogatoire*, tous les chrétiens ont à embrasser certains conseils, je le concède; pour tendre à la perfection *essentielle et commune*, je le nie. Déjà en observant toutes les lois de Dieu, de l'Église et de l'État, ainsi que tous les préceptes particuliers et personnels, l'homme tend vraiment à la perfection de la charité, il tend franchement à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, il tend ainsi à la sainteté comme à la fin de la loi. S'il veut pratiquer en plus les conseils évangéliques ou quelque autre conseil en matière facultative dans les circonstances actuelles, c'est tout simplement qu'il choisit certains moyens<sup>34</sup> de parvenir plus vite, avec moins d'embarras à la perfection essentielle, à la sainteté, c'est qu'il désire pratiquer plus facilement la foi fondamentale de l'amour.

Mais la « loi générale de pratiquer des conseils » ne serait-elle pas indispensable à quiconque veut se préserver du mal? Nous avons déjà admis que la voie des conseils éloigne davantage du péché, elle facilite la lutte contre l'ennemi spirituel. En matière d'abstinence tout spécialement, le fait de se retrancher parfois certains plaisirs permis, aidera à se mieux garantir contre le mal. Autrement, si l'on s'accorde à table tout ce qui est licite de fait, on ne tardera point à expérimenter une plus grande révolte de la chair et les tentations se feront plus nombreuses.

<sup>33</sup> « Alia [ perfectio charitatis ] de necessitate consilii, ut abstineat etiam a licitis et hæc est perfectio supererogationis » (*In Col.*, I, 28, lect. 6: *Opera omnia*, Vivès, t. 21-22, 1876, p. 391).

<sup>34</sup> « Consilia ad vitæ perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt viæ *quædam*, vel instrumenta ad perfectionem charitatis habendam » (Saint THOMAS, *Opusc.* 30, c. 6: *Opuscula omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, t. 4, p. 278).

Est-ce suffisant pour faire à tout chrétien une obligation de se retrancher au moins de temps à autre le surplus de nourriture qui lui assurerait une santé prospère ? Saint Thomas ne l'admet pas. En effet, même s'il concède qu'une chair en pleine santé obéisse plus difficilement à l'esprit, il se contente de conseiller le retranchement du nécessaire à un tel état physique ; il n'y oblige pas tout chrétien au nom d'un précepte général<sup>35</sup>.

Cela ne veut pas dire cependant que nous approuverions la conduite de ceux qui, sans examen des cas particuliers, se décideraient une fois pour toutes à ne jamais se priver des plaisirs permis.

Ceux-ci commettraient tout d'abord une manifeste imprudence. A vouloir ainsi s'accorder d'avance tout ce qui est licite en soi, ils oublieraient que par suite de certaines circonstances concrètes, il y a souvent pour les individus occasion prochaine de péché en matière objectivement permise. Dans ces conjonctures fréquentes, on se trouve en face d'une matière sans doute permise de soi, mais défendue en raison des circonstances du cas. En ce sens précis et restreint, nous admettrons que « notre nature blessée, si elle ne se prive nullement dans les choses licites, se laisse captiver outre mesure par les objets qui devraient la conduire à Dieu<sup>36</sup> ».

En deuxième lieu, ceux qui adopteraient a priori une telle attitude à l'égard des plaisirs licites, risqueraient d'oublier que *l'esprit des conseils n'est pas facultatif, mais obligatoire*. Qu'est-ce en effet que l'esprit des conseils sinon le renoncement intérieur à l'égoïsme ? Or, nous le verrons au paragraphe suivant, il y a obligation de pratiquer sans mesure ni merci le renoncement à nos amours égoïstes. Tout en maintenant la distinction entre le conseil et le précepte, que l'on se garde donc avec soin de perdre l'esprit des conseils et surtout de le mépriser<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> « Quia caro in suo robore consistens, difficiliter spiritui subditur, ideo necessarium ad valetudinem sic acceptam etsi licite accipi possit, tamen laudabiliter subtrahi potest » (*Com. in lib. IV Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 3: *Opera omnia*, Vivès, t. 9-10, 1873, p. 404).

<sup>36</sup> M. Fernand PARADIS, p.s.s., *op. cit.*, p. 110.

<sup>37</sup> « Comme les conseils sont liés aux commandements, personne ne peut observer les commandements sans observer les conseils au moins *spirituellement*. Si l'on possède les richesses du monde, on doit les posséder avec humilité . . . et un cœur détaché » (*Dialogue de sainte Catherine de Sienne*, c. 47, trad. HURTAUD, t. 1, p. 158).

## C. REJET DE LA DEUXIÈME SOLUTION.

1. *Fausseté du principe obligeant le chrétien à se retrancher le plus possible les plaisirs naturels.*

Lorsque les tenants de la seconde opinion invitent leurs lecteurs ou leurs dirigés à se mortifier quasi sans mesure, ne confondent-ils pas la mortification avec le renoncement ? Que le renoncement intérieur à l'égoïsme doive être total, illimité, nous en sommes. L'amour désordonné de soi-même n'est-il pas en effet la racine amère de tout manquement<sup>38</sup> ? N'est-il pas le mobile pervers qui est comme l'inspiration fondamentale de toutes nos fautes ? Il y a donc une obligation de pratiquer sans mesure ni merci le renoncement intérieur à nos amours égoïstes ; ce devoir est comme l'envers de l'obligation que nous impose la charité théologale : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit<sup>39</sup>. »

Mais qu'il y ait une obligation et une pratique quasi illimitées de la mortification corporelle, voilà qui est inadmissible ! Celle-ci consiste en effet à punir, à châtier le corps pour qu'il exécute docilement les consignes rationnelles et vertueuses ; elle consiste à priver de certains objets ou plaisirs sensibles nos sens et nos passions, afin d'empêcher qu'ils ne se rebellent contre la raison, afin de les mobiliser plus parfaitement au service de l'amour divin. Cela saute aux yeux, la mortification est un emploi de moyens à la fois curatifs et prophylactiques<sup>40</sup>, ordonnés à la guérison de l'âme et à l'efflorescence de la charité.

Or, lorsqu'on parle de moyens, il faut nécessairement tenir compte d'une mesure, il faut signaler des limites. « Et tout ceci se comprend, si l'on fait attention que « la charité est la fin du précepte », au dire de saint Paul. Or, quand il s'agit de la fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder. Le médecin ne met pas de mesure dans la santé

<sup>38</sup> « Manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati » (*Somme théologique*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 77, a. 4).

<sup>39</sup> Matth. 22, 37.

<sup>40</sup> « Corporalis exercitatio jejunii; et hujusmodi . . . sunt bona medicinalia . . . Et ideo si homo esset in statu in quo non posset peccare non indigeret jejunio et hujusmodi » (Saint THOMAS, in *I Tim.*, c. 4, lect. 2: *Opera omnia*, Vivès, t. 21-22, 1876, p. 480).



qu'il prétend restituer, tandis qu'il en met dans la *médecine ou la diète* qu'il prescrit en vue de la guérison <sup>41</sup>. »

Ainsi en matière de mortification, on ne peut obliger le chrétien « à sacrifier le plus possible son activité naturelle, » « à massacrer la nature » ; si on ne peut trop insister sur l'amour théologal et le renoncement à l'égoïsme, il faut « craindre de trop exiger » sur le terrain des mortifications sensibles, il faut prendre garde de doser imprudemment les remèdes pénitentiels. Il y a aussi à distinguer d'une part le précepte ou le champ obligatoire de la mortification et d'autre part le conseil ou le champ facultatif de la même mortification.

## 2. *Fondement erroné.*

La thèse à l'étude repose sur un morcellement injustifiable de l'être chrétien. Affirmer en effet que les actions de boire et de manger sont celles non pas du chrétien, mais de l'animal, c'est rejeter de fait le principe qui dans l'homme et le baptisé assure l'unité et l'ordre, à savoir le suppôt ou la personne, centre métaphysique d'attribution : « Les actions appartiennent au suppôt » ; c'est oublier que chez l'homme, les fonctions végétatives originent dans l'âme spirituelle, comme de leur principe *quo* éloigné, et sont attribuables à la personne comme à leur principe *quod*. On a donc tort de dépecer ainsi l'être humain et de lui ravir sa splendeur, faite d'une unité profonde au sein d'une étonnante diversité. On se trompe également, lorsqu'on mutile l'être du chrétien, en refusant d'attribuer à la personne du baptisé la manducation et la jouissance qui s'y rattache. L'une et l'autre appartiennent en effet au chrétien et non au païen, si, avec le secours de la grâce, elles sont orientées vers un but surnaturel.

La distinction suivante achèvera, croyons-nous, de manifester l'erreur fondamentale de la deuxième solution : quand l'homme mange et boit, son action est formellement raisonnable et morale, quoique matériellement animale et physiologique. De même le plaisir sensible éprouvé dans cet acte de tempérance est une délectation formellement morale parce qu'ordonnée à la fin voulue de Dieu, à savoir la con-

<sup>41</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>, q. 184, a. 3 : traduction de A. LEMONNIER, o.p., *La Vie humaine, ses Formes, ses États*, Éditions de la Revue des Jeunes, p. 144-145.

servation de la vie individuelle et l'entretien de la santé physique. Saint Thomas affirme en effet: «L'ordre principal institué par la raison consiste dans la disposition des moyens en vue d'une fin, [ . . . ]. Mais toutes les choses délectables dont l'homme a l'usage sont ordonnées, comme à leur fin, à quelque'une des nécessités de cette vie. La tempérance doit donc prendre ces nécessités pour règle de l'usage des jouissances<sup>42</sup>. » Voici en quels termes le P. Noble condense la pensée du Docteur Angélique: «Il est dans la finalité *de l'homme* de se conserver dans l'être — individu et espèce — par des actes appropriés, à l'exercice desquels la nature a adjoint inséparablement de fortes délectations<sup>43</sup>. » Enfin, lorsque c'est un fidèle qui prend son repas selon la norme de la tempérance infuse<sup>44</sup>, son action est en toute vérité celle d'un chrétien; la joie qu'il éprouve n'est point païenne. Cette action et cette joie auront même un mérite de condignité, si elles procèdent d'une intention au moins virtuelle implicite d'amour théologal. Aussi bien l'apôtre saint Paul écrivant aux fidèles de Corinthe, les exhorte-t-il à offrir au Très-Haut toutes leurs actions, même les plus banales: «Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu<sup>45</sup>. »

### III. — CONCLUSION.

Au problème que nous avons scruté en examinant la position de certains théologiens, nous croyons pouvoir donner en terminant la réponse suivante.

1. Le chrétien n'est pas obligé en conscience de sacrifier le plus possible les plaisirs sensibles; une telle mesure si peu nuancée lui est même défendue au nom de la vertu de prudence et il doit prendre garde aux excès en cette matière. Qu'il s'applique d'abord et

<sup>42</sup> *Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, q. 141, a. 6: traduction de J.-D. FOLCHERA, o.p., *La Tempérance*, t. 1, p. 32.

<sup>43</sup> *Ibid.*, notes explicatives, p. 300.

<sup>44</sup> La tempérance infuse trace un autre itinéraire que celui de la vertu simplement naturelle; le chemin de ses préceptes et de ses conseils est d'une élévation si haute et d'une aspérité telle, qu'il est jugé impraticable par les mondains, par ceux qui rejettent l'ordre surnaturel en général et le message évangélique en particulier. Ce qui pour les croyants se dresse au bout de la route comme un sommet de lumière, se creuse en un ténébreux abîme au regard des sages du siècle.

<sup>45</sup> 1 Cor. 10, 31.



avant tout au renoncement de sa volonté propre; en second lieu, qu'il mette un plus grand soin à mortifier ses passions que ses sens externes, comme le toucher et le goûter: « Pour nous guérir de nos vices, il est voirement bon de mortifier la chair, mais il est surtout nécessaire de bien purifier nos affections et rafraîchir nos cœurs <sup>46</sup>. »

2. Le chrétien et le religieux ne sont pas obligés en conscience par une loi générale de se refuser au moins de temps à autre certains plaisirs permis *de fait*, en matière d'abstinence et d'eutrapélie. Ils peuvent être tenus parfois et même souvent de se retrancher certains plaisirs licites objectivement, mais défendus pour eux à *cause*, non pas de leur décision personnelle, mais *des circonstances particulières du cas*.

3. Le chrétien et le religieux, lorsqu'il s'agit de plaisirs permis *concrètement* pour eux en matière d'abstinence et d'eutrapélie, sont donc en face d'une action meilleure à faire, ils sont en présence d'un conseil à pratiquer librement et sans s'y croire obligés par une loi générale. Si le chrétien et le religieux s'imposent ainsi de temps à autre des sacrifices volontaires, inspirés par le véritable amour de Dieu et la haine de l'égoïsme, ils se sanctifieront normalement *plus vite* que ceux qui omettent de semblables sacrifices. Ces derniers, toutefois, tendent *vraiment*, eux aussi, à la perfection de l'amour et du renoncement, quoique à un rythme moins rapide. Nous ne sommes donc pas opposés à ce que le chrétien et le religieux se tracent un programme de pénitences facultatives à table ou en récréation. Loin de là ! N'est-ce pas par exemple une excellente pratique d'assaisonner chaque repas avec un léger sacrifice ? Nous refusons toutefois catégoriquement d'admettre l'existence d'une *loi générale* obligeant tout chrétien à se tracer un programme de mortifications volontaires et s'ajoutant aux pénitences parfois exigées de fait, à avoir au moins le regard attentif et la mémoire bonne pour se retrancher de temps à autre certains plaisirs permis de fait.

Ces principes, pensons-nous, sauvegardent mieux que ne le fait la première solution, la différence entre le conseil et le précepte. Ce n'est pas là chose de minime importance: ne faut-il pas en effet res-

<sup>46</sup> Saint FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la Vie dévote*, 3<sup>e</sup> partie, ch. 23: *Œuvres complètes*, 6<sup>e</sup> édition, tome 1, Paris, Vivès, 1879, p. 174.

pecter à tout prix les définitions et les essences ? Ces principes distinguent aussi la loi du renoncement total à l'égoïsme et le précepte limité de la mortification corporelle, ce que ne fait malheureusement pas la deuxième solution; ils s'inspirent à la différence de cette dernière, de l'humanisme chrétien sain et intégral, d'origine plus thomiste qu'augustinienne.

En cette matière de tempérance, d'abstinence et d'eutrapélie, notre solution ne permettra-t-elle pas d'écarter plus aisément les scrupules, les inquiétudes nuisibles au progrès de l'âme ? Ne préservera-t-elle pas davantage de l'orgueil qui porte facilement tout homme à se préférer aux autres à cause de ses sacrifices surrogatoires ? Peut-être nous fera-t-elle éviter de gêner, de bousculer parfois ceux qui en notre présence s'accordent licitement des extras<sup>47</sup>, à table ou en récréation.

Serions-nous téméraires d'affirmer que cette solution favorisera même le progrès dans la vertu ? Nous ne le pensons pas, car présenter ainsi le *conseil* au lieu d'invoquer la *loi*, inviter à la générosité au lieu d'engager la conscience, est de nature non pas à retarder dans la voie de la perfection, mais à *accélérer* au contraire la marche vers les sommets. Dire à quelqu'un: « Vous n'êtes *pas tenu* de vous retrancher de temps à autre ces plaisirs permis, mais ce serait *plus parfait et méritoire* de le faire », voilà, croyons-nous, une direction qui, en plus d'être conforme à la vérité, attisera la flamme de l'amour divin; elle procédera, semble-t-il, de l'Esprit de liberté qui souffle dans l'Église du Nouveau Testament.

Nous comptons ainsi n'avoir pas été l'avocat du diable dans une dispute qui s'inscrit au premier chapitre du code spirituel. Pussions-nous même avoir fourni une solution qui satisfasse et à la science morale des commandements et à la théologie ascétique et mystique.

Louis-N. BOUTIN, o.m.i.

<sup>47</sup> Aristote le dit encore: « le tempérant prend même les plaisirs qui ne sont pas nécessaires à la santé et au bien-être, pourvu qu'ils ne leur soient pas contraires » (*Somme théologique*, 2<sup>a</sup>-2<sup>o</sup>, q. 141, a. 6, ad 2: traduction par J.-D. FOLCHERA, o.p., *La Tempérance*, t. 1, p. 33).

# *Bibliographers in an Age of Scientists*

---

We begin with a questionnaire. If the number of long distance telephone messages has doubled every seven and a half years since the mid-1920s,<sup>1</sup> is our attitude toward bibliography to be affected? If the total assets of life insurance companies have multiplied by two every decade, are we to take any notice of it in our bibliographical meetings? Do we need to be concerned if, by the same rule of exponential growth, the library of Northwestern University has doubled its holdings every twelve years for a thirty year period; or if Harvard has done so every sixteen years for at least a century? Should we take hope or alarm at the claim that an automatic computer (called *Univac*) could search the seven or eight million volumes in the Library of Congress in twenty hours, handling three trillion "machine units" of information in the process?<sup>2</sup> What shall we say when asked whether bibliography should follow the tenets of a new scholarly discipline called social epistemology?<sup>3</sup>

Let us take another tack. "Why a Hittite dictionary?" inquires a footnote to this paper.<sup>4</sup> "Yes, why? It seems quite irrelevant to the problems of an atomic age." To this Alice-like query, ready-made for some televised version of her *Adventures in Wonderland*, could be added, "and why bibliography?" in so far as it pertains

<sup>1</sup> Louis N. RIDENOUR, "Bibliography in an Age of Science", in *Bibliography in an Age of Science*, Urbana, University of Illinois Press, 1952, p. 8, 11.

<sup>2</sup> Ralph R. SHAW, "Management, Machines, and the Bibliographic Problems of the Twentieth Century", in Jesse H. SHERA, and Margaret E. EGAN, editors, *Bibliographic Organization; Papers Presented before the Fifteenth Annual Conference of the Graduate Library School, July 24-29, 1950*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 202.

<sup>3</sup> Margaret E. EGAN, and Jesse H. SHERA, "Foundations of a Theory of Bibliography", in *The Library Quarterly*, vol. 22, April 1952, p. 132.

<sup>4</sup> Carl H. KRAELING, "The Humanities: Characteristics of the Literature, Problems of Use, and Bibliographic Organization in the Field", in Jesse H. SHERA, and Margaret E. EGAN, editors, *Bibliographic Organization . . .* Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 119.



to history. Can we justify an interest in the past while science and technology bury us meanwhile in a vast flood of documentation? What is the bibliographer's stake in modern society? Where do we stand in relation to the future of the Arts, Letters, and Sciences?

A technological society depends upon scientific discovery and development. By a kind of natural counterpoint, science and technology make ever more rapid and profound changes in our lives; and in the sense that they satisfy human appetites — for frozen foods and long-playing records — they are seemingly irresistible.<sup>5</sup> Although this is a world of confusion and dissension in human relations, it is essentially cohesive on the physical level. Whatever may be our human motives, we work with common resources and rules and are everywhere subject to the effects of their beneficial or ruinous use. Researches in chemistry and biophysics are being pursued in Russian, Swedish, and English; and we find Durban, Tokyo, and Montreal standing side by side in the evening papers. When the hoof-and-mouth disease strikes in Saskatchewan, Chicago buys New Zealand beef from England in exchange for Canadian meat sent to London. The world is interdependent in science and technology, economics and politics, and an approximate universal parity in these fields is required to obtain social stability. World equilibrium leans heavily upon communication, and communication is a primary element in modern existence. Bibliography furnished synthesis and system to communication.

We are interested here chiefly in the communication of "intelligence", or, to use a more restricted term, "information", particularly as it exists in recorded form. More exactly, we are concerned with information about information and its organization for purposes of notification.

Before we get any deeper, into information about information (or bibliography of bibliography), what is the magnitude of the bibliographic problems at this level? It has been estimated that the world production of printed books up to the year 1940 has been about 15,400,000 volumes (not counting the Chinese).<sup>6</sup> Someone has

<sup>5</sup> Louis N. RIDENOUR, *op. cit.*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 18.

guessed that half of all printed matter need never have appeared at all, and, counting the ephemeral tons of print upon news and magazine stands, this is perhaps no present exaggeration. It is also true that a great deal of the total literature has in fact disappeared in the half-millennium since the printers made their first impressions. There are, however, almost 9,000,000 volumes in the Library of Congress (over 28,000,000 items of all types making up its total content), to which an enormous number of new titles could be added from the holdings of the other national libraries of the world alone. The current world output of printed books per year, according to UNESCO,<sup>7</sup> is certainly over 150,000 (always excluding the Chinese). No figure has been turned up for the number of periodical articles, but the Library of Congress in its last reported year<sup>8</sup> checked in more than a million and a half serial issues, and it adds from 15,000 to 20,000 new serial titles annually. It has exchange relations for government publications with thirty-eight countries and makes use of twenty-seven national bibliographic services. If bibliography is interpreted to mean listing all of the records of human communication (for this purpose multiplying all the units of information by the number of points of view from which they can be approached), bibliographic societies have an enormous social responsibility, unless they set about changing their names.

Before reconstituting our bibliographic societies in order to avoid the implications of their names, or enlisting under UNESCO as producing bibliographic units, let us be sure that we are not being panicked. Much has transpired since the publication of the first 16<sup>th</sup> century printers' lists, leading up to our present misgivings about the effectiveness of Bowker, *Chem. Abstracts*, and the Library of Congress printed Catalog. The bibliographic stream has been troubled before; and the new practice of bibliography, which *Univac* and the *Rapid Selector* forebode, may prove to be a species of mechanics after all, and not be for us. History may suggest some alternate to the mathematical excesses of exponential damnation.

<sup>7</sup> UNESCO STATISTICAL SERVICE, *Preliminary Statistical Report on Book Production in Various Countries*, Paris, 1951.

<sup>8</sup> U. S. LIBRARY OF CONGRESS, *Annual Report of the Librarian . . . for the Fiscal Year Ending June 30, 1950*, Washington, 1951, p. 216.

Books and readers were both needed before bibliography could get well under way; and by the time cradle books had evolved titles and dates (in the mid-1460s), enumerative bibliography was born.<sup>9</sup> From the first commercial book lists of the German publishers, it was a short step to compilations for dealers and the whole German book trade. National bibliographies also appeared in Italy, France, and England before the end of the 16<sup>th</sup> century, and the earliest attempt at universal or world bibliography was made in 1545, Konrad Gesner's *Bibliotheca Universalis*. Some of these lists were elementary subject bibliographies, being divided as were the contemporary university faculties into theology, philosophy, and medicine. About the middle of the 17<sup>th</sup> century, a bookseller in France (Louis de Saint-Charles) improved upon the German models by the addition of critical notes, followed by Nicolas Antonio, in Spain, with his *Bibliotheca Hispana*, in 1672. England's *Term Catalogue* (1668) was the first successful booklist issued periodically. True subject bibliographies developed slowly, both as lists of material on specific subjects, and by internal arrangement under leading entry words.

In the early 18<sup>th</sup> century printed catalogs of both public and private libraries were fairly numerous, and critical bibliographies in the form of notes and book reviews appeared, first in the *Journal des Savants*. The earliest professional scholar-bibliographers were found among the Jesuits and Benedictines in the same century, and the first work on applied bibliography, the *Bibliographie instructive*, by the librarian Debure, was published during 1763-1793; this title probably made the first use of the word bibliography in its modern sense, and signaled the beginning of the profession of bibliography. Indexes to periodical literature did not spring up until well into the 19<sup>th</sup> century.

From simple beginnings, then, bibliography has evolved and proliferated into its present state of fullness and complexity. Once employed only to link printer and buyer, it is now omniscient, omnivorous, and omnipresent. It is concerned with the communication of

<sup>9</sup> Much of the historical data from Georg. SCHNEIDER, *Theory and History of Bibliography* . . . Translated by Ralph Robert SHAW, New York, Columbia University Press, 1934, p. 271-293.



all knowledge; with the discovery, identification, description, and classification of documents; with printing, publishing, and the book arts; with book hunting and book collecting; with library administration and use; and, in its most specialized sense, with the formal application of bibliographic principles of arrangement without respect to content. It has produced journals, congresses, bureaus, and institutes, societies, associations, and schools. It is represented today by such broad cooperative services as those of the Library of Congress, and is promoted by UNESCO on an international scale; and let us not overlook Canada's prospective National Library, with its very real bibliographic program. The theoretical and philosophical ferment now being stimulated by the bulk and variety of the bibliographic load, and the intriguing promise of mechanical assistance in bibliographic compilation and use being heard provide unlimited scope for future development.

In order to stabilize in our minds this welter of bibliographic activity, let us isolate four characteristic examples, seeking to discover the wellsprings of modern bibliography and, perhaps, the living bibliographer beneath. Some reader may be surprised to learn that there may be as many as 9,600 kinds of bibliography<sup>10</sup> (possibly 147,456 — and you will recognize the hand of the mathematician again). The practitioners in any one of these groups, it is well to say, may not necessarily be upon speaking terms with the initiates of another, nor recognize their bibliographic existence. No incivility is intended, nor is it a matter of protocol, but of definition.

“True” bibliography, according to the analytical or descriptive bibliographers, is analytical or descriptive bibliography; and they trace their lineage no further back certainly than Debure, with whom bibliography began to mean “writing about books”, not “writing books”. Regarded thus, bibliography began with the desire to clarify the early history of printing and to identify and correlate the mass of early printed books.<sup>11</sup> Later, when the value of analytical bibliography as applied to the textual criticism of Shakespeare became

<sup>10</sup> UNESCO LIBRARY OF CONGRESS BIBLIOGRAPHIC SURVEY, *Bibliographic Services* . . . Washington, 1950, paragraph 2.1.

<sup>11</sup> Fredson BOWERS, *Principles of Bibliographic Description*, Princeton University Press, 1949, p. 356.



evident, scholars and bibliographers flocked to the Elizabethan period, from which, as these well planted pools became more nearly exhausted, they worked down stream, past 1640, through the Restoration and the Age of Dryden, and, with Swift, Defoe, and Pope, into the 18<sup>th</sup> century.

The practise of this faction of bibliography depends upon the unstandardized printing practice of the early centuries of the craft, and the almost infinite number of irregularities which crept or were insinuated into the product. Hand printed, one sheet at a time, sometimes on several presses simultaneously, often edited, revised, press-corrected, and reprinted, or the edition enlarged while in process, then hand-gathered and bound, these historical materials provide a happy hunting ground for bibliographers interested in pure form. "The ideal towards which all bibliographical work should be directed", their thesis begins, is to make accessible a standard description of an ideal copy of every book of literary, historical, or typographical interest as it first issued from the press, and of all the variant issues and editions of it.<sup>12</sup> This requires a knowledge of printing, types, paper, and binding, as well as of precise bibliographic procedure and method, and the eventual inspection of every existing example of the title described. It is an important technique and adjunct of literary criticism, essential to textual study, and useful in apprehending piracies, facsimiles, forgeries, and other more or less exciting physical aberrations. But it begins and ends with the study of books as material objects, without regard to their content in a literary or humanistic sense or their relation to any actual or particular use. To a non-communicant, this group of bibliographers may seem a cult of the *noble rare book*, but, in turn, they lament the present decline in bibliographic standards, blaming their devaluation upon the encroachment of "library science," the intervention of the amateur book collector, and the inferior source material for scholarly study provided by modern presses.<sup>13</sup>

If we are to discuss only a few of the multiple variations in bibliographic practice, there are far more contrasting views than the

<sup>12</sup> See A. W. POLLARD, *Encyclopædia Britannica*, 11<sup>th</sup> ed., 1910, "Bibliography".

<sup>13</sup> Fredson BOWERS, *op. cit.*

one which we shall describe next. It is also descriptive and analytic in nature, but if the above could be called "pure" or "scientific," this may be called "humanistic". For it, interest shifts from meticulous elaboration in the description of physical form to the consideration of the text in relation to its time and subject: from the book as a physical object to "the treasure which it contains". It agrees to the usefulness of method in identifying texts, editions, issues, and their interrelations, but regards this as means, and leaves the straight and narrow way here to see virtue in different forms of bibliography for varying purposes. Cognizant of form, and master of it, the bibliographer must help the user understand the conditions which brought the text into being, indicate its usefulness, and locate and describe specific examples as representative of our thought and culture.

One of the outstanding proponents of this school<sup>14</sup> is a specialist in 19<sup>th</sup> century Americana. His material, he recognizes, is not typically imaginative and subjective in origin, as are the earlier literary works, but records the influence upon an author of something outside himself. Nevertheless, the treatment of books as objects "like chairs and tables" rather than as expressions of the human spirit he regards as improper, "whether in the description of modern novels or of ancient histories". The ultimate goal is the subject analysis of the work, "that the book may take its place in the history of human thought and progress". The humanistic approach demands substantial content in research and recognizes that the machinery of bibliography does not provide this substance. Books, it would hold, are not made for bibliography.

As we move further away from pure or sheer bibliographic method, increasing emphasis is put upon use, and the gamut runs from pure form to perfect utility. Of all the shades of bibliographic distinction between pure and applied, we have picked four, emphasizing method, substance, service, and use. We now go on to investigate the third estate, the service aspects of bibliography of interest to libraries. Librarians have at least four practical concerns

<sup>14</sup> Lawrence C. WROTH, in *Standards of Bibliographic Description*, by Curt F. BUHLER, James G. McMANAWAY, Lawrence C. WROTH . . . , Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1941, p. 106, 111-113. See also Margaret B. STILLWELL, *Incunabula and Americana, 1450-1800*, New York, Columbia University Press, 1931, p. 40.

in which bibliography must share:<sup>15</sup> acquisitions, storage, cataloging, and access. Librarians and their bibliographic apparatus are normally anchored to specific collections,<sup>16</sup> and while books to them are not material objects, solely (being collections of subject matter as well), they are nevertheless still physical units, volumes in relation to place. As bibliographer, the librarian is a pragmatist. In his catechism, acquisitions and storage provide material and place, the catalog and classification offer means of access. His bibliographic needs are eclectic and cosmopolitan; his characteristic bibliography is the catalog, in which the object and place, or object, place, and subject, get equal attention. Bibliographies, bibliographic centers, union lists and catalogs, and cooperative acquisitions and storage projects are extensions of his bibliographic ego and of his *raison d'être*, to get, hold, catalog, and give access to books. He is more likely to know *where to find* than *what to look for*, to be immediately concerned about *how to do* and too little conscious of *why it is done*. With Jurgen, he may sometimes be guilty of half-measures, and he is very conscious of being a taxpayer as well as an immortal soul.

It is not simply the size of libraries which is destroying the effectiveness of the librarians' bibliography, but the proliferation of subjects and the specialization of use. The variety of objects being secreted in the modern bookstack is breaking down the effectiveness of the search. And with the revolutionary emphasis upon immediacy of use, the burgeoning of periodical literature is everyday decreasing the percentage of the library's effective holdings being represented in the library catalogs. More catalog cards are making an ever less satisfactory guide to the library's use, by standard bibliographic methods, and there is a growing awareness that somebody ought to do something about it. Many librarians are optimistic about the outcome but are about as helpful as the old gentleman of eighty-and-six who, as CBC planned television for Montreal, was offered a set by his grandson. "No sir, no sir, not for me", he stormed to his wife, who had been asked to solicit his views in advance. "You can't

<sup>15</sup> Louis N. RIDENOUR, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>16</sup> Verner W. CLAPP, "The role of bibliographic organization in contemporary civilization", in Jesse H. SHERA, and Margaret E. EGAN, editors, *Bibliographic Organization* . . . Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 10-11.



trust CBC; first thing you know they'll have color — and I'll wait for that.”

Yet we must not underestimate the present debt of bibliography to the Library of Congress catalogs, in printed and card form, which cover the world, nor to the enormous bibliographic paraphernalia of the great research libraries and bibliographic centers. These, the periodical indexes, trade bibliography, and the several attempts at national bibliography (including *Canadiana*) comprise the body of today's mass bibliographic organization. Whether a mechanical brain can be articulated with this still lively corpse, to promote growth and use, we may at some point of desperation ascertain.

We can go yet one more bibliographic step to the left, into complete utility. To this vanguard of practitioners, union catalogs, inter-library lending central storage, and other such attempts to bolster the library economy are but defense measures — the dinosaur sprouting still more grotesque spines before clattering into extinction. Reform must go much deeper into the mechanism of the library itself, they say. Libraries are suffering severely from recent social and technological change and have so far taken but little comfort from it.

Like some of the statistical figures already quoted, the size and cost of research libraries are increasing at a frightening rate. Yet it is essential that the information contained in these great collections be accumulated. Judging by experience, there is a close connection between the richness of university libraries, for example, and the eminence and productivity of university staffs. And while these libraries must certainly consider the immediate interests of the investigators they serve, yet (collectively at least) they cannot limit their fields by so doing, for this would also limit the future interests of their users. Ideally, research libraries should obtain and preserve all of the primary recorded material which is produced.<sup>17</sup> This done, they will probably have reached the ultimate impasse: as if all the automobiles had come out upon the road at once, and the last great traffic jam had occurred. Technology has put the library into

<sup>17</sup> Louis N. RIDENOUR, *op. cit.*, p. 8, 17.



its present difficulty, and only technology can get it out again: thus, at least, speaks the technologist.

Let us be cautious, for as we stepped out of history at the beginning of this paper, we now put one foot gingerly across the threshold of the future. Bibliography, the mechanists recognize,<sup>18</sup> has two main branches, complete or universal bibliography, which they characterize as the unfinished business of the 16<sup>th</sup> century, and the bibliography of ideas, or analytical bibliography (which, please note, is also the term used by the pure bibliographers for their acadian field). World bibliography is basic but preliminary to that of ideas, for it (plus information about access) is essential to the world bibliographic organization which should follow. The central problem of the new bibliography is to organize the knowledge contained in the literature, not the literature contained in the books. It means to accomplish by routine and automatism what has for long been the first, tedious part of standard research method: plowing through the catalogs and indexes and digging in the stacks, now a derelict practice, since it will no longer suffice. Electronic bibliography offers,<sup>19</sup> first, to trim the data down to manageable size by concentrating information in some sub-visual or non-visual form, meanwhile permitting rapid finding and reproduction; second, to provide for the continuous, compilation and indexing of materials from various physical sources (adding material and means of reference without the necessity of interfiling); and, last, to improve quality as well as facility in the organization of knowledge (that is, to grind both fine and fast).

This is the promise of the push-button age. Drop fifty cents (certainly no less) into a coin box for an enriched capsule of coffee; and, while you wait, another for a selection of data on the number of pink-eyed, ring-tailed wood rats bearing blue-eyed rat-tailed descendants in alternate generations on the north-east quarter of Manx Isle between 2000 and 4000 feet of altitude back in the spring of 1984. Mechanically, such a feat is not as ridiculous as the subject suggests.

<sup>18</sup> Ralph R. SHAW, "Machines, and the Bibliographical Problems of the Twentieth Century", in *Bibliography in an Age of Science*, Urbana, University of Illinois Press, 1952, p. 38.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59-63.

A device known as the Rapid Selector, probably now standing idle in the Library of the Department of Agriculture in Washington, could do it today, had we the combination of scientist, bibliographer, punch card operator, and payroll to record the multifarious data from which such a synthesis of facts could be drawn. It will deliver photographic prints of the sources, too. And if you add to it the facilities of RCA's Remote Facsimile Duplicator, plus a few odds and ends like a coaxial cable, the copy will roll out like an endless towel at the feet of the remote subscriber.

We have discovered, however, in this age of continuing wonders that there are far more difficult problems to solve than the mechanical. The inventor of the Rapid Selector points out<sup>20</sup> that if it took only twenty hours to search the equivalent of the Library of Congress (with *Univac*), answering an average of 5,000 questions in a 12-hour day, it would require 100,000 hours of machine time, or a bank of 8,333 machines working simultaneously, to carry the current reference load. Mass-produced at \$100,000 each, a capital investment of \$833,300,000 in scanning machines alone would be called for to get such a mechanized project under way. Speed alone is not enough, and our thinking must be sharpened a good deal before we can take full advantage of the machines. There are other tools, such as printed bibliographies, card catalogs, and reference works which are remarkably efficient within their limits; even for fifty cents (and a generous government subsidy) we would not sort every page in the Library of Congress to find the birth date of George VI. Machines will not now handle the intellectual aspects of bibliography, nor do they offer any promise to do so. They will not provide the bibliographic matrix, nor bring intelligence to the primary problem of applying technology to bibliographic research.

Are we holding a bull by the horns? — or are we relaxing quietly in the stands, turning a pensive eye now and then toward this contest between bibliographer and bibliography. If we are only to bet upon the winner, some understanding of the game is essential.

<sup>20</sup> Ralph R. SHAW, "Management, Machines, and the Bibliographic Problems of the Twentieth Century", in Jesse H. SHERA, and Margaret E. EGAN, *Bibliographic Organization . . . op. cit.*, p. 203.

There are probably three theoretical uses for scholarly bibliography:<sup>21</sup> to communicate on a horizontal level (1) between persons within an interest group, (2) among groups of specialists with overlapping spheres of interest, and (3) between specialists and non-specialists. We should need, for example, a bibliographic service for chemists; one aimed at the area between chemistry and, say, physics; and one communicating between the pure sciences and the applied or lay groups. Or, give us bibliography for Elizabethan literature, for the interests of Elizabethan scholars in the Age of Dryden, and to carry these scholarly findings to the educator or general reader. And so on, *ad infinitum*. Each type is a specific; together they may refer to many of the same sources, but they will approach the range of knowledge from varying directions, the same peaks and slopes may have different shapes, and the elevations in the foreground will appear higher than those in the rear. We have ignored, for the sake of simplicity (but they are now thrown in to suggest the real complexity), bibliographic levels within the three groups: a base of comprehensive listing or indexing, a middle ground of selective bibliography and abstracting, and a periodic topping of synthesized reports of work done. Subject bibliography would build, geologically, from the bottom up; and the user could attack it systematically at any level.

For complex, scholarly materials we may eventually be able to provide multiple approaches by electro-mechanical means; anything that can be stored up in a code can be brought down again, at an enormously accelerated rate. This may offer a solution to comprehensive listing and indexing within limited fields, and perhaps even to selective bibliography and the reproduction of pre-abstracted materials. But the machine will not replace the bibliographer; it will only make choices after the original collecting, analyzing, classifying, and synthesizing is done. The machine will not conceive, it will only bear. And the product will be still-born unless man blows into it the breath of life.

<sup>21</sup> Margaret E. EGAN, and Jesse H. SHERA, "Foundations of a Theory of Bibliography", in *The Library Quarterly*, vol. 22, April 1952, p. 126.



There is room yet for the pure, the humanistic, the applied, and the utilitarian. But bibliography can be no hermit; it is nothing if it is not social. It is condensed communication — and it comes with or without added sweetening. Like the “very-very berries” of a contemporary television program for children, it is very rich in vitamins, very good for people, and very expensive; the supply is also very limited, compared with the enormous need.

Before dissolving into a Bowker or Wilson commercial, let me tell the story of a young Irish lad in the British army during World War I who, with a number of his fellows, was to be tried for the military crime of being away without leave. Some of his comrades-in-arms had carelessly straggled back from Paris a few hours late to their posts, but McCarthy had been gone 150 days in the midst of war and was charged with desertion. The advocate assigned to his case could get no explanation for his default, but, pleading upon evidence of an otherwise spotless record of bravery and service, got him off with a firm reprimand. Afterwards, the curious officer asked McCarthy if he would tell him, now that it was over, where he had been. “Sure”, said the Irishman. “Home, fighting the British.” McCarthy had his plan for the war, and he could fight it on more than one level.

As individuals, we should be familiar with the full scope of bibliography and apply the simplest bibliographic methods to the essential tasks, so that nothing will be done that is not needed, what is needed will be adequately done, and the most important work will be accomplished. As groups, we can justify the social and economic costs of our joint bibliographic operations only to the extent that their social utility can be established. If we are to be guilty of bibliographic digression, pray that the default be intentional, not accidental, and that the main business of bibliography not stand still in our absence.

Neal HARLOW.



# *Comment peut se réaliser la réunion des chrétiens*

---

Une section du Centre catholique créé à l'Université d'Ottawa par le R. P. André Guay, o.m.i., est consacrée à l'étude du problème russo-orthodoxe. Prières pour la Russie, pénitence pour la Russie, étude de la Russie: tel est le mot d'ordre pratique et parfait. Bien que désirant considérer d'une façon encore plus large et dans tout son ensemble le problème de la réunion des chrétiens, je voudrais que ces considérations servent à encourager les travailleurs de ce mouvement *Pro Russia* et à leur susciter des imitateurs.

Un fait d'extrême importance s'est produit dans les premières années de ce siècle. Les chrétiens non catholiques ont pris conscience du malheur de leurs divisions. Sans doute on avait vu en d'autres temps des tentations de réconciliation, soit du côté de l'Orient, à Lyon et à Florence, soit du côté des protestants, de Melancton à Leibniz. Plus récemment, Léon XIII avait fait de la réunion des chrétiens, comme il le déclare lui-même dans l'encyclique *Divinum illud munus*, l'un des deux buts de son pontificat (l'autre étant la pénétration de la société civile par les principes chrétiens). Mais, dans l'ensemble, ceux que nous appelons nos frères séparés ne semblaient gênés ni par leur séparation d'avec nous, ni par les divisions qui les partageaient en un très grand nombre de dénominations.

Soudain, le changement est survenu. Il a certes bien des causes, mais il est permis d'y voir précisément l'effet des exhortations du grand Léon XIII et des prières qu'il avait suscitées et même imposées dans la neuvaine qui précède la Pentecôte. En 1910, les missionnaires protestants de diverses dénominations se sont réunis à Édimbourg pour chercher entre eux les voies d'une action commune. Ils avaient constaté combien leurs divisions entravaient leur ministère et donnaient aux païens un prétexte assez spécieux pour ne pas devenir chrétiens. Le zèle apostolique les poussaient vers l'unité. Il y a là

une leçon et un espoir; une leçon, car le plus grand obstacle à la conversion des gentils est la division des chrétiens; un espoir, car le sentiment de cet obstacle suggère les conseils de l'unité.

Les missionnaires des diverses confessions protestantes cherchaient donc à s'entendre. Mais pourquoi restreindre cette recherche d'entente au profit des seuls missionnaires, et même des seuls protestants? Pourquoi ne pas l'étendre à tous les chrétiens? C'est ce que se demandait un évêque épiscopalien, présent à Édimbourg, Charles Brent. Il conçut donc le projet d'une conférence chrétienne universelle, où toutes les dénominations enverraient des représentants et où l'on concerterait un plan d'unité chrétienne. Cette même année 1910, il fait approuver son plan à une assemblée de Cincinnati. En 1915, il partit pour l'Europe avec un laïque zélé, Gardiner. Les deux pèlerins de l'unité vinrent trouver le pape Benoît XV qui les accueillit paternellement, et sans doute avec un peu de cette joie confiante que nous éprouvons à voir les premières hirondelles du printemps. Toutefois, il ne put accepter d'envoyer des délégués proprement dits à la conférence projetée, et cette décision de Benoît XV a fait loi jusqu'à ce jour. La hiérarchie de l'Église romaine a parfois permis à des observateurs d'assister aux conférences dites œcuméniques, comme elle vient de le permettre pour celle de Lund, célébrée au mois d'août dernier. Mais d'abord, même cela, elle ne l'a point fait pour la grande Assemblée d'Amsterdam. Et surtout elle n'a jamais accepté d'envoyer des délégués proprement dits, c'est-à-dire d'être l'une des nombreuses dénominations chrétiennes réunies comme en un parlement pour traiter des choses de la foi. On s'en est parfois étonné. Mais dans l'état présent des choses, il est manifeste que l'Église romaine ne peut même pas paraître accepter le présupposé des conférences œcuméniques, à savoir que l'Église fondée par le Christ n'existe plus ou qu'elle se confond avec un groupement de confessions variées et contradictoires qui n'ont en commun qu'une seule croyance, et encore peut-être comprise de diverse façon, à savoir la divinité de Jésus-Christ.

Néanmoins, l'événement avait eu lieu. L'idée de Charles Brent avait ébranlé le monde protestant tout entier. Les chrétiens dissidents d'Orient ne crurent pas tous devoir décliner l'invitation qui

leur était adressée. Désormais le mouvement œcuménique existait. Le mot œcuménique qui veut dire « universel », car il désigne toute la terre habitée (*l'oikouménê*), exprime ici l'idéal que l'on poursuit, et non point l'illusion de l'avoir atteint.

Charles Brent ne mésestimait point les questions de doctrine. C'est de lui que se réclama le mouvement *Foi et Hiérarchie*, celui-là même qui vient de tenir ses assises à Lund. L'évêque d'Upsala Söderblom était plus préoccupé par les problèmes pratiques et il fonda un mouvement œcuménique de nom *Vie et Action*. Chacun des deux mouvements tint d'importantes conférences; celui de Brent, surtout à Lausanne et à Édimbourg; celui de Söderblom, surtout à Stockholm et à Oxford. C'est en 1937 que s'imposa l'idée d'unir les deux directions en un seul mouvement. On put même avant la guerre constituer un comité chargé de préparer la première assemblée commune; et la guerre finie, cette assemblée fut en effet tenue. Ce fut l'Assemblée d'Amsterdam en 1948, qui réunit les délégués de cent cinquante dénominations, anglicans, luthériens, réformés, protestants de diverses confessions.

A Amsterdam, les délégués ont fondé le *Conseil mondial des Églises*. Mondial, universel, œcuménique, il l'est de désir seulement, puisqu'à Amsterdam ni les quatre cents millions de catholiques romains, ni les Orientaux qui suivent la direction du patriarche de Moscou n'étaient représentés. Toutefois, Amsterdam doit être compris moins comme un aboutissement que comme un point de départ. Si le Conseil œcuménique veut demeurer fidèle à l'esprit du mouvement qui l'a créé, il doit continuer à tendre vers l'unité. Et cette tâche est immense. Pour l'instant, c'est surtout cette poursuite de l'unité chrétienne qui nous unit.

Un catholique doit choisir ses mots avec soin quand il parle des problèmes de l'union. Il peut dire, par exemple, qu'il travaille pour l'unité chrétienne, car il entend par là l'état idéal, où tous les chrétiens professeront la même foi. Mais il ne peut dire qu'il travaille pour l'unité tout court. En effet, l'unité que le Christ a demandé pour son Église et qui consiste en ce que tous les membres de son Église professent la même foi, obéissent au même chef et reçoivent les mêmes sacrements, cette unité existe dans l'Église que le catho-



lique reconnaît pour celle du Christ. L'Église romaine est une, elle n'a pas à chercher l'unité. Mais la charité la presse de communiquer cette unité à tous les chrétiens séparés, et même à tous les hommes. Il reste que catholiques et non catholiques, en très grand nombre, sont aujourd'hui d'accord pour désirer et promouvoir l'unité chrétienne, bien qu'ils ne s'entendent pas encore ni sur sa parfaite notion, ni sur les moyens de la réaliser. C'est dans ce commun désir d'entente, d'unité et donc d'union que réside le meilleur espoir d'un accord futur.

Pour l'heure, il n'y a pas à se le dissimuler, la division est profonde, les différences sont réelles, essentielles, difficiles à supprimer. Regardons d'abord du côté de l'Orient. Il y a d'abord la longueur du schisme. Sans doute il n'a pas commencé au IX<sup>e</sup> siècle, puisque M. Dvornick a récemment établi que Photius se réconcilia lui-même avec Rome et mourut dans l'unité catholique. Mais au XI<sup>e</sup> siècle le patriarche de Constantinople Cérulaire rompit cette unité; en 1054, il fut excommunié et petit à petit la séparation s'établit et devint définitive. C'est celle qui existe aujourd'hui, malgré les deux conciles de Lyon et de Florence qui décrétèrent l'union, mais ne purent la faire accepter par les peuples. La paix de Florence eût toutefois réussi peut-être à s'installer, si la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, n'avait interrompu les contacts. Huit siècles de vie séparée n'ont pu qu'agrandir la brisure primitive et la transformer en un large fossé. Il y a des différences dans le dogme, puisque l'Orient rejette ce que l'Église d'Occident chante dans le *Credo* depuis le VII<sup>e</sup> siècle et qu'elle a défini en plusieurs conciles: à savoir, que le Saint-Esprit, la troisième Personne de la sainte Trinité, ne procède pas seulement du Père, mais aussi du Fils, qui a tout en commun avec le Père. Il y a des différences dans la pratique, et elles sont importantes, précisément parce qu'elles sont passées dans les mœurs. La principale est la pratique du divorce qui est admise très facilement et très fréquemment dans les Églises dissidentes d'Orient. Il semble pourtant que ces obstacles particuliers pourraient être surmontés, surtout en montrant qu'ils n'existaient pas avant le schisme et qu'ainsi les Églises séparées d'Orient n'ont qu'à remonter à leurs premières traditions pour retrouver la foi de l'Église romaine. Le point crucial,



c'est le schisme lui-même, c'est le refus de reconnaître la suprématie du pontife romain. Un des meilleurs théologiens russes de ce temps, m'a dit, à Amsterdam, en 1948: « Ce qui nous divise, c'est une seule chose, mais nous ne pouvons la supprimer: c'est la suprématie du pape. » Et, en effet, ce point consenti, l'accord serait vite établi sur tout le reste. Mais ce point, depuis le XI<sup>e</sup> siècle et encore aujourd'hui, est difficile à consentir.

Si nous nous tournons du côté des protestants, les différences, déjà essentielles au début, se sont encore aggravées et multipliées, créant par là même une grande quantité de dénominations. C'est là que gît la difficulté principale, et qui semble défier toute tentative unioniste. Cependant, un très grand nombre de ces groupes, et certainement les plus importants et les plus nombreux, sont entrés dans le Conseil œcuménique, acceptant la doctrine de la divinité du Christ. Ne désespérons pas, mais voyons bien l'obstacle. S'agit-il de l'Église d'Angleterre, dont le nom semble promettre une réelle unité? Négligez, si vous voulez, le doyen de Cantorbéry, dont le rouge prononcé est sans doute limité à sa personne; il reste une extrême variété. Certains sont tout proches du modernisme, d'autres s'efforcent de tenir les positions des grands théologiens anglicans sur la *via media* où quelque temps chemina Newman, d'autres insistent sur un renouveau liturgique qui reste trop extérieur; les anglo-catholiques de la High Church sont eux-mêmes différents les uns des autres. J'en connais qui admettent toute la doctrine catholique, et même l'infaillibilité du pape. Pourquoi restent-ils où ils sont? Certains, sans doute, parce qu'ils tiennent à la validité des ordinations anglicanes et regardent la décision contraire de Léon XIII comme une simple mesure disciplinaire, encore réformable. D'autres simplement, comme ils disent, parce qu'ils veulent retourner à Rome non point seuls, mais avec toute l'Église d'Angleterre. Si nous trouvons si peu d'unité dans l'Église établie, il faut nous attendre à d'extrêmes différences en passant de l'une à l'autre des grandes divisions du protestantisme et surtout en venant aux multiples groupements autonomes plus ou moins récemment surgis en Amérique. Sur la notion d'Église, sur le nombre et la nature des sacrements, sur la signification de l'eucharistie, sur le baptême des enfants, sur le rôle des laïques, les opinions les plus

variées s'entrecroisent. Mais à quoi bon insister ? La désunion, une désunion multiple et sans limite assignable, est un fait. Les chrétiens sont divisés, et c'est un grand malheur.

La division s'est faite contre la volonté de Jésus-Christ. Dans la sublime prière qu'il prononça après l'institution de l'eucharistie, Jésus disait à son Père: « Père saint, gardez en votre nom ceux que vous m'avez donnés. Qu'ils soient UN, comme nous sommes UN . . . Et je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi: que tous soient un; comme vous, Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ainsi ils soient en nous <sup>1</sup>. » L'unité qui existe dans l'Église catholique est le fruit de cette prière. La division des chrétiens qui s'est accomplie au cours de l'histoire est manifestement contre l'intention du Christ.

Et Jésus disait: « Qu'ils soient un afin que le monde connaisse que vous m'avez envoyé. » A-t-on suffisamment réfléchi à cette parole ? L'unité est un effet de la puissance divine. Les différences, les divisions, les disputes, les haines, les guerres sont pour ainsi dire l'aboutissement naturel de l'activité humaine, laissée à elle-même. Dès que nous suivons notre pente, tout nous divise: notre couleur, notre nation, notre parti, nos idées, nos intérêts, nos défauts: autant de brandons incendiaires dont viennent encore animer la flamme, les journaux, la radio, les discours politiques, et les événements de chaque jour. Les hommes ne s'unissent que dans la possession des biens supérieurs, ceux qui peuvent être en même temps tout entiers à tous et à chacun. C'est en ne cherchant que Dieu, leur bien suprême, dans le Christ, l'unique médiateur, que les hommes sont un. Leur union est donc la preuve que Jésus a été envoyé. Et c'est cette preuve qui est obscurcie et diminuée lorsque ceux qui annoncent le Christ au monde païen ne sont pas un eux-mêmes, mais professent des *credos* divers, s'entravent les uns les autres, se combattent même ouvertement. Si les chrétiens ne formaient qu'un bloc, tout porte à croire que bientôt le monde entier serait chrétien. Et pourtant, il en est encore si

<sup>1</sup> Jean 17, 11.20-21.

loin ! Une récente statistique provenant de l'O.N.U. donne pour notre planète :

2 milliards 400 millions d'hommes,  
420 millions de catholiques,  
202 millions de protestants,  
161 millions d'orthodoxes,  
296 millions de musulmans,  
680 millions de païens.

Jusqu'à ce que l'union soit réalisée dans le monde chrétien, les missionnaires des diverses confessions protestantes ne pourront que communiquer au monde païen le mal de nos divisions. Nous, catholiques, nous sommes souvent réduits à déplorer que les porteurs d'une autre foi, pour être arrivés quelques années avant nos missionnaires, ou pour avoir des ressources matérielles supérieures aux leurs, aient gagné d'importants groupes païens à un christianisme dépourvu de la pleine force de nos sacrements et les aient en même temps rendus hostiles à cette plénitude.

Plus sensibles peut-être en pays de mission, les inconvénients de la division des chrétiens ne sont guère moins funestes dans nos pays. D'où venait le modernisme, sinon de ce protestantisme libéral qui avait en un style grave et pieux vidé de leur contenu tous les dogmes chrétiens ? Le laïcisme si nuisible à l'action de l'Église dans le monde peut se justifier par les thèses protestantes sur le sacerdoce de tous les fidèles et en fait, il a été accepté, que dis-je, il a été encouragé et soutenu par les protestants. Sur le divorce, sur la limitation illégitime des naissances, nous trouvons en face de nous comme adversaires des chrétiens d'autres confessions. Que de forces perdues à nous combattre, qui, réunies auraient empêché le renouveau du paganisme et étendu partout le règne du Christ !

Comment faire cesser une division si funeste ? Il y a sans doute des pessimistes pour proclamer que les ruptures sont définitives. Ce sont des hommes de peu de foi, au moins sur une question aussi grave. Nous n'avons pas dissimulé les difficultés des réunions et nous les aurions détaillées encore davantage si nous en avions eu l'espace. Mais tout de même les raisons d'un optimisme modéré sont réelles.



Il sera bon de nous y arrêter un instant, mais en ayant soin de distinguer Orient et Occident.

En Orient, où est conservé le véritable sacerdoce du Christ, où les sacrements sont fermement reconnus et validement administrés, où une hiérarchie légitime, bien qu'incomplète, est sauvegardée, où le culte et l'amour de la Mère de Dieu sont profonds et émouvants, on peut espérer que l'union éphémère célébrée à Lyon et à Florence sera un jour réalisée de façon durable. Un grand obstacle a été renversé par les événements du dernier demi-siècle. Les Églises séparées d'Orient s'appuyaient sur leur gouvernement civil. Le czar en Russie, sans être officiellement le chef de l'Église, en était cependant comme le père et le protecteur. Il croyait comme ses peuples et recevait de la religion comme un caractère sacré. A sa place, il y a aujourd'hui un régime qui, sans doute, préfère encore tolérer l'Église que de la supprimer d'un coup, mais qui de la façon la plus officielle et la plus essentielle est athée, antireligieux, chargé par mission indéclinable de détruire toute idée de Dieu et de l'au-delà dans le monde. Quand la liberté sera rendue aux chefs religieux de l'Orient, n'auront-ils pas compris que leur chef naturel à tous, le seul désormais possible, est celui que l'Orient acclamait dans les conciles, quand il s'écriait: Pierre a parlé par la bouche de Léon. Pierre a parlé par la bouche d'Agathon ?

Du côté de l'Occident, on ne peut certes espérer que vienne à nous, le même jour, tout le protestantisme: il est trop divisé pour opérer un mouvement d'ensemble. Ce qui semble possible, c'est d'abord un lent travail de compréhension mutuelle, et ensuite, ou en même temps, que demandent à être reçus les individus de plus en plus nombreux et de groupes plus rapprochés. L'élan une fois donné, le mouvement vers Rome pourra prendre une accélération nouvelle. Tous ceux qui croient en la divinité du Christ sont intérieurement inclinés par cette même foi à la recherche de l'unité; pourquoi ne pas espérer qu'en présence d'un monde devenu indifférent ou hostile, le mouvement de la grâce sera obéi et que les chrétiens sincères s'uniront entre eux pour rester unis au Christ ?

Aujourd'hui le problème est posé devant toute conscience chrétienne: l'unité que Jésus-Christ a voulue et de laquelle au cours des



siècles tant de chrétiens se sont séparés, comment peut-elle être rétablie ? En d'autres termes, comment le mouvement œcuménique qui est né d'un désir d'unité, qui de lui-même ne pose aucune limite à cette unité, et qui doit prendre pour idéal l'unité impliquée dans la prière du Christ, comment peut-il atteindre son but, c'est-à-dire la réalisation de cet idéal ? Un catholique ne peut hésiter un instant. Il répond : les chrétiens ne peuvent être *un* qu'en se trouvant tous dans l'unique Église du Christ, et cette Église est l'Église catholique romaine. C'est donc seulement par l'entrée des chrétiens non catholiques dans le sein de l'Église romaine que l'unité des chrétiens est possible. Notre problème est donc devenu celui-ci : comment obtenir que les chrétiens non catholiques accueillent l'appel de l'Église catholique ?

Les protestants ne devraient pas *a priori* rejeter la pensée de cette solution. Ils ont changé, ils peuvent changer. Peut-être aucune de leurs dénominations ne se regarde comme infaillible ni comme la seule véritable. Ils sont donc libres d'examiner les titres de l'Église romaine, qui ne peuvent si aisément leur apparaître faux. Comme leur disait Spencer Jones : « L'Église romaine ne peut changer. Nous, nous pouvons changer. Et donc, changeons. »

Les dissidents orientaux ont à première vue une difficulté plus grande, car eux aussi ils prétendent être l'unique et véritable Église du Christ. Mais, à y regarder de près, cela même doit faciliter la réunion. Ils ont raison de croire que l'Église du Christ existe actuellement, qu'elle est une, et qu'il est obligatoire d'y entrer. Qu'ils considèrent l'histoire de l'Église d'Orient dont ils se réclament : ils y trouveront, professée par leurs plus grands docteurs, soit explicitement, soit équivalentement, soit du moins virtuellement, ces mêmes vérités que Photius et Cérulaire ont dénoncées comme des innovations de l'Église d'Occident. Ils verront alors que les raisons du schisme n'existent pas et ils reprendront leur communion avec le siège de Pierre, que pendant tant de siècles ils ont reconnu comme le premier des sièges, comme le juge des controverses, comme le centre et le facteur de l'unité. Les Églises séparées d'Orient, en acceptant l'autorité de l'évêque de Rome, n'ont à renoncer à aucune vérité contenue dans les sept premiers conciles ; elles ne se détruisent pas, mais se

complètent. De cette manière, l'unité est possible, et c'est ainsi qu'elle a failli renaître deux fois, à Lyon et à Florence. Au contraire, si l'Église de Rome renonçait au primat de son chef, elle se renierait elle-même et ruinerait tout principe d'infailibilité en déchirant ses décrets les plus solennels. Elle ne peut faire cela. Elle ne le fera jamais.

C'est donc avec une pleine certitude que nous pouvons dire: ou l'unité chrétienne ne se réalisera pas, ou les chrétiens non catholiques entreront dans l'Église catholique romaine.

Mais voilà que cette situation de fait, que personne au monde ne peut changer, fait surgir de nouvelles lumières. Le fait ici devient un argument du droit. Jésus n'a pas voulu une unité irréalisable; l'unité qu'il a voulu et qu'il continue à vouloir ne peut être impossible. Or, toutes les façons de réaliser l'unité sont impossibles, excepté une, celle qui serait obtenue par la réunion des chrétiens dans l'Église catholique. C'est donc celle-là que veut le Christ.

Nos frères séparés sont d'accord avec nous pour confesser la divinité du Seigneur Jésus. Comme nous, ils croient que Celui qui a prié pour l'unité de son Église sait tout et peut tout. Dès lors, comment penser qu'il ait envisagé et qu'il ait réalisé une situation du monde, où l'unité qu'il demandait ne pût s'accomplir? S'il veut son Église une, et si son Église ne peut être une qu'en s'identifiant avec l'Église catholique romaine, c'est dans l'Église catholique romaine qu'il veut tous ceux qui croient en lui.

On lit parfois dans des écrits d'inspiration œcuménique que l'Église catholique est un obstacle à l'unité chrétienne par l'intransigeance avec laquelle elle se proclame la seule véritable Église. Certes, si cette intransigeance consistait en une attitude d'orgueil et de suffisance, elle ajouterait une nouvelle difficulté à celles qui déjà existent. Mais que l'on en saisisse la vraie nature, et l'on verra qu'elle est un secours pour l'œcuménisme et une raison d'en espérer le succès. Si, en effet, aucune Église d'aujourd'hui n'était la seule et véritable Église du Christ, il faudrait dire ou bien que l'Église du Christ n'existe plus, et quel moyen y aurait-il de la ressusciter, ou bien que l'Église du Christ est l'ensemble des diverses confessions; mais si la coexistence de divers credos, la présence du oui et du non sur les points

les plus essentiels, n'empêchent point cet ensemble d'être l'Église du Christ, quelle raison demeure-t-il de supprimer les divisions et de faire de l'œcuménisme ? Au contraire, pensez que l'Église n'a pu périr, que d'autre part, elle ne peut tenir à la fois des dogmes opposés entre eux, et vous ne vous étonnerez pas de la communion que professe cette Église : vous l'attendrez plutôt et vous la désirerez et si cette communion en fait existe, vous ne désespérerez plus de l'unité chrétienne, vous concevrez la possibilité que les autres communions viennent à s'accorder avec cette foi cohérente et bien gardée. Vous bénirez l'intransigeance sans laquelle l'unité chrétienne ne serait qu'un mirage.

Certes, il faut se garder d'un optimisme excessif qui ferait croire prochaine ou facile la réalisation de l'unité chrétienne. Nous devons nous organiser pour un travail ardu, délicat, et probablement de longue durée. Pour s'en convaincre, il suffit de méditer sur les obstacles que nous avons signalés. Mais, d'autre part, il importe au moins autant de se garder d'un pessimisme exagéré, qui serait déprimant. Il n'est pas vrai que rien ne bouge. La constitution apostolique publiée par le Saint-Office, avec la date du 20 décembre 1950, fait voir un effet des prières pour l'union dans la recherche d'unité qui travaille les non catholiques. Faisons, d'ailleurs, un rapide tour d'horizon et nous constaterons que les choses ne restent pas en état et qu'un peu partout des mouvements se dessinent qui semblent annoncer des temps nouveaux, les temps de la réconciliation des dissidents avec nous.

En Amérique, les conversions individuelles se multiplient : on parle d'un million dans les dix dernières années. En Angleterre, l'ébranlement produit par le mouvement d'Oxford persiste encore. Les anglo-catholiques ont une extrême droite à ce point catholicisante que l'on se demande pourquoi elle ne demande pas son admission dans l'Église romaine. Peut-être ne reste-t-il, chez quelques-uns du moins, que l'obstacle que dut maintenir Léon XIII, ce pape si unioniste, quand il refusa de reconnaître comme valides les ordinations anglicanes. L'action de l'archevêque de Cantorbéry entretient d'une part la nostalgie de l'unité en tolérant dans l'Inde du Sud l'union des anglicans avec des protestants sans épiscopat et en cherchant le rapprochement, en attendant l'intercommunion, avec des dénominations d'An-



gleterre, d'Écosse, de Scandinavie, qui sont purement protestants; et d'autre part, il rend par cette même action protestantisante l'atmosphère de son Église irrespirable pour les anglo-catholiques. Plusieurs de ceux-ci sont passés à l'Église romaine, et quelques-uns sont devenus prêtres catholiques. Le même drame est vécu en Afrique: on y tente une union d'Églises selon la formule de l'Inde méridionale, et les missionnaires du Tanganyika, par réaction, lancent un mouvement anglo-catholique, qui pourrait conduire à Rome un grand nombre d'anglicans.

En Suède, une des forteresses luthériennes, est né un mouvement ritualiste qui reprend, malgré les anathèmes de Luther, la célébration de la messe, entendue comme sacrifice. D'importantes controverses travaillent le calvinisme hollandais. En 1950, un groupe de pasteurs a publié une déclaration dans laquelle ils soutenaient, entre autres choses, la nécessité de la Tradition et celle d'une ordination apostolique pour l'administration des sacrements. Un pasteur suisse, le Rév. Schultze, a eu l'idée d'introduire dans le calvinisme la vie monastique. Avec son ami Max Thurian, il a établi en France, à Taisez-les-Cluny, tout près de l'antique abbaye bénédictine, une communauté où déjà douze religieux ont voué le célibat, la pauvreté, l'obéissance, où ils célèbrent en commun les offices liturgiques, et où ils travaillent à l'unité chrétienne.

L'Allemagne se trouve en intense fermentation. La persécution nazie avait fait s'unir pour la résistance, catholiques et protestants; pendant la guerre, les deux confessions s'étaient entraînées; après la guerre, un parti politique démocrate chrétien est formé de catholiques et de protestants. Ce parti a sauvé l'école d'État confessionnelle. Ces contacts ont amené des conversations interconfessionnelles entre théologiens. Une vie liturgique plus riche a pénétré dans des milieux luthériens, et elle a son centre à l'autel. Le théologien luthérien Asmussen a écrit sur la sainte Vierge un livre qui se tient bien proche des positions catholiques. Il a été fondé à Darmstadt un couvent de plus de cinquante religieuses qui ont pris le nom de « Sœurs de Marie ». Enfin la conversion du pasteur Goethe, descendant du poète, a été l'aboutissement logique d'une vie chrétienne vouée à la recherche de la plénitude de la foi. Le groupe dont il

faisait partie s'est presque tout entier converti. A cette occasion, le Saint-Père a montré son intérêt et sa bienveillance pour de semblables retours en permettant à ce converti marié de recevoir le sacerdoce.

Tous ces faits démontrent que prières et efforts pour l'union ne restent pas sans effet. Ils autorisent l'espoir qu'un jour les grandes brisures du passé seront réparées.

Je n'ai pas dissimulé les difficultés que rencontrent les mouvements pour ce retour de tous les chrétiens dissidents à l'Unité de l'Église catholique, qui est le seul moyen possible de réaliser la réunion des chrétiens. Il y a des montagnes de préjugés à renverser, il y a un vaste travail théologique à accomplir, il y a climat nouveau à créer et à conserver, il y a aussi des volontés à transformer et à perfectionner. Mais plus forte que ces difficultés est la prière du Christ pour l'unité de ses fidèles; plus forte est la prière que tous les chrétiens font ensemble pour l'unité chrétienne. Que chacun donne à cette grande œuvre, une des plus urgentes de notre époque, tout ce qu'il peut: sa prière, son temps, son argent, et l'heure sera avancée qu'annonce la prophétie du Christ: il y a des brebis qui ne sont de ce troupeau, mais je les appellerai, elles entendront ma voix et il se fera un seul troupeau sous un seul pasteur.

Charles BOYER, s.j.,  
doyen de la Faculté de Théologie  
de l'Université Grégorienne.

# *Notre économie familiale*

## *avant 1840*

---

L'histoire sociale de notre peuple est dominée par deux traits fondamentaux: une augmentation numérique rapide et un brusque passage de l'agriculture à l'industrie.

La population française du Canada s'est multipliée quatorze fois pendant le premier siècle qui suivit la cession à l'Angleterre; au cours du second, en dépit de la lourde saignée franco-américaine, elle se sera encore sextuplée. Ce groupe, qui, au temps de la Confédération, était 80% rural, est aujourd'hui 68% urbain.

Ces deux facteurs, croissance et urbanisation, ont amené dans notre économie familiale une évolution historique qu'on peut diviser assez justement en trois périodes: celle de la propriété rurale, avant 1840; celle de la dislocation des cadres, de 1840 à 1940, et celle, enfin, du salariat urbain.

La première phase, qui fait l'objet de cet article, s'étend jusqu'à l'Acte d'Union des deux Canadas; car la conquête anglaise n'eut guère d'influence sur la structure sociologique de notre famille qui conserva durant plus de deux siècles le même type de propriété rurale. Nous étudions ici le milieu général, puis les éléments caractéristiques de ce système traditionnel.

### I. — LE MILIEU ÉCONOMIQUE.

Sous le régime français et au début du régime anglais, nos ancêtres s'adonnent presque exclusivement à l'agriculture, bien qu'on trouve chez eux une industrie élémentaire; jusque vers 1820, les jeunes réussissent à s'établir sur le sol, mais à cette époque, leur nombre grandissant commence à poser un problème aigu.

Agriculture, industrie, excédent de population, voilà les trois thèmes dont l'étude nous fera comprendre les conditions économiques générales au sein desquelles se trouve alors la famille canadienne-française.



## A. L'AGRICULTURE.

1. *Sous le régime français.*

Les premiers Français venus au pays sont, pour la plupart, des agriculteurs et des artisans. Ils ne tardent point à défricher la forêt si bien que, dès 1645, les petites fermes de la vallée du Saint-Laurent produisent, bon an mal an, les denrées nécessaires à la subsistance de la colonie.

Durant son intendance, de 1665 à 1672, Jean Talon apporte à cette agriculture naissante l'aide nécessaire d'une autorité sympathique: il fonde une ferme modèle, encourage la production du chanvre et du lin, introduit d'autres cultures, implante des pommiers, améliore l'élevage, importe de nouvelles espèces d'animaux<sup>1</sup>.

Grâce à ces secours du pouvoir public et à l'ouverture de marchés, locaux et extérieurs, les colons jouissent d'une certaine aisance.

Vers 1680, les petites villes de Québec, de Montréal et des Trois-Rivières constituent un débouché appréciable pour les exploitations rapprochées.

. . . Québec offrait déjà un excellent marché pour toutes les campagnes environnantes qui y apportaient le bois, le blé, les légumes, les herbage, les volailles, le beurre, les œufs, le lait et toutes les denrées nécessaires à la vie. Ces produits de la ferme s'y vendaient fort cher. Les colons recevaient en échange des étoffes, de la toile, des souliers. Vu la rareté de l'argent monnayé, les commerçants étaient obligés de recevoir en échange de leurs marchandises des peaux de castors et d'originaux, du blé, et tous les produits des champs<sup>2</sup>.

Le commerce extérieur débute aussi sous Jean Talon et l'on commence à expédier du grain et de la farine aux Antilles; mais les marchés étrangers restent toujours soumis aux aléas des récoltes dont les insectes, les maladies, la mauvaise température diminuent parfois le rendement; tout est alors absorbé par les besoins de la colonie et l'on néglige les clients du dehors. De plus, il est toujours difficile de couper, de battre, de moudre, de transporter et de

<sup>1</sup> L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, Montréal, L'Action française, 1919, passim.

<sup>2</sup> J.-Ed. ROY, *Histoire de la Seigneurie de Lauzon*, t. 1, Lévis, Mercier, 1897, p. 379.

charger le grain sur les vaisseaux avant la fermeture de la navigation; aussi il arrive que la farine parvienne à destination en mauvais état<sup>3</sup>.

Laissés plus tard à eux-mêmes, les habitants ne peuvent point développer suffisamment ces exportations, n'ayant ni assez d'expérience, ni assez d'initiative, ni surtout assez de capital pour fréter leurs propres navires. Leurs produits se perdent dans les greniers. En 1684, de Meulles écrit: « S'ils trouvaient tout le débit de leurs denrées, ils seraient trop aise<sup>4</sup>. »

En 1685, l'on expédie pourtant dix-huit mille minots de grain; l'on continue ainsi à exporter, soit aux Antilles, soit à l'île Royale, soit même en France, des légumes, de la farine et des grains, de sorte qu'au milieu de diverses fluctuations, les marchés extérieurs restent un appoint appréciable jusqu'à la fin du régime.

Par ailleurs, le plus misérable colon récolte généralement assez de blé pour nourrir sa famille; il cultive quantité de légumes, il élève quelques vaches et des volailles, il récolte certains fruits.

Les fermiers commencent donc à prospérer, si bien qu'en 1700 ils ont réussi à acquérir un tiers des seigneuries. De 1698 à 1716, le nombre des arpents de terre en culture se double presque.

Dans l'ensemble, le bien-être du paysan ne cesse point de grandir jusqu'à la guerre de sept ans.

Un spectacle se reproduit uniformément d'un bout à l'autre de notre premier régime, et c'est, malgré les obstacles, malgré les échecs en d'autres domaines, l'infatigable, la triomphante marche en avant du défricheur. Combien fausse et incomplète serait aussi bien notre histoire, avec son seul aspect politique et militaire, dépouillée de l'émouvant relief de son fond de pastorale! Depuis au delà d'un siècle, l'initiative de la côte de Beauport se répète tout le long du fleuve. Les crises financières se succèdent, la guerre passe; elles arrêtent à peine le colon. Il essuie quelques sueurs plus brûlantes; il décroche son fusil quelques semaines; puis il revient, reprend son travail où il l'a laissé, sans relâche, avec une sublime ténacité. Les éclaircies s'ajoutent aux éclaircies, les fermes aux fermes, les clochers aux clochers, et, de ces coups de hache et de ces coups de charrue du petit défricheur, naît la Nouvelle-France<sup>5</sup>.

## 2. *Sous le régime anglais.*

Le changement d'allégeance politique ne modifie guère la situation économique du cultivateur canadien-français. Ses nouveaux

<sup>3</sup> Voir Mary Quayle INNIS, *An economic History of Canada*, Toronto, The Ryerson Press, 1935, p. 38.

<sup>4</sup> Voir L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, p. 217.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, p. 226.

maîtres ne l'aident ni à améliorer ses méthodes, ni à trouver des débouchés pour ses produits, ni à ouvrir des pays neufs. Il continue donc, comme jadis, à cultiver pauvrement son sol et à élever maigrement ses bestiaux. Son seul progrès notable est dans la culture de la pomme de terre qui prend un grand essor peu après la conquête.

Des concurrents viennent s'établir à ses côtés. Après la guerre de l'Indépendance, des loyalistes américains s'installent dans les Cantons de l'Est encore inoccupés; ils y sont rejoints plus tard par des immigrants britanniques qui apportent des méthodes perfectionnées d'exploitation.

Les anciennes terres ne sont pas à l'abri de l'étranger. Lord Durham, dans son célèbre Rapport, constate que les Anglais « . . . ne se sont pas bornés à la région inculte et lointaine des Cantons de l'Est. Le riche industriel a employé son argent à l'achat de propriétés seigneuriales <sup>6</sup>. » Il estime qu'en 1838, la moitié des meilleures seigneuries appartiennent à des propriétaires anglais.

En même temps d'immenses territoires sont concédés à des amis de l'administration: de 1793 à 1811, plus de trois millions d'acres des terres publiques passent à environ deux cents favoris <sup>7</sup>.

Enlisé dans ses anciens usages, étouffé dans son territoire, le fermier ne peut pas ou ne sait pas non plus produire pour les marchés extérieurs.

L'exemple des cultivateurs anglais, irlandais et écossais établis à ses côtés et qui tiraient déjà un bon bénéfice de leurs exportations, aurait dû, il semble, faire ouvrir les yeux de l'habitant. N'avait-il pas là devant lui une excellente leçon de choses? Mais il était décidément rebelle aux innovations de source étrangère. Il avait surtout une répulsion invincible à accepter de ces nouveaux venus leurs méthodes, quelque excellentes qu'elles pussent être <sup>8</sup>.

Le voyageur Weld, passant au Canada peu avant 1800, décrit lui aussi la culture routinière des Canadiens français, puis il ajoute:

Ils commencent néanmoins à être plus industriels, et les encouragements des négocians de Québec, qui tous les ans envoient dans les campagnes des agens pour acheter tout le grain qui n'est pas nécessaire à la

<sup>6</sup> *Le Rapport de Durham*, [ M.-P. Hamel ], Québec, 1948, p. 86.

<sup>7</sup> Voir J.-E. LAFORCE, *Notre famille rurale sous le régime anglais*, dans *La Famille*, 7 (1943), p. 162.

<sup>8</sup> J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, dans *La Nouvelle-France*, 3 (1904), p. 183. Voir aussi L.-P. TURCOTTE, *Le Canada sous l'Union, 1841-1867*, t. 1, Québec, *Le Canadien*, 1871, p. 43; *Le Rapport de Durham*, p. 80.



subsistance des habitans, leur ont inspiré des ressources et une activité dont ils ne paraissaient pas susceptibles<sup>9</sup>.

Ce commerce du blé et de la farine baisse beaucoup avec la guerre de 1812<sup>10</sup>; il demeure toujours instable d'ailleurs à cause des fameuses lois anglaises du blé et, occasionnellement, de la mauvaise qualité de la farine canadienne dont les importateurs d'outre-mer ont parfois à se plaindre.

Une autre vente dont bénéficie le fermier est celle de la potasse, la « perlasse » comme on l'appelle alors; elle est supérieure en qualité à toute autre offerte en Europe. Ce marché, fort considérable, est encore florissant lors de l'Union.

Les petits fermiers constituent toujours, à cette époque, l'immense majorité de la population canadienne-française; ce sont « les durs travailleurs de la campagne<sup>11</sup> » dont parle Durham, ceux qu'on appelle communément *habitants* et qui jouissent, selon lui, de biens matériels très supérieurs à ceux du paysan de France et surpassent leurs propres désirs<sup>12</sup>.

Cette gent agricole, qui vit ainsi dans l'aisance, a pratiquement rempli, depuis la conquête, tous les espaces libres des vallées du Saint-Laurent et du Richelieu; elle a envahi les Cantons de l'Est où, dès 1836, elle dépasse les Canadiens anglais<sup>13</sup>; mais elle commence à peine à pénétrer dans les régions de l'Outaouais, des Laurentides, des Bois-Francs, du Saguenay.

En 1840, notre classe rurale conserve donc les mêmes méthodes que sous le régime français, elle occupe encore les mêmes régions. Elle n'a guère connu d'autre changement que celui de l'augmentation numérique.

## B. L'INDUSTRIE.

### 1. *Sous le régime français.*

La Nouvelle-France, comme nous l'avons vu, est essentiellement agricole; ni l'industrie ni le commerce n'y font jamais de grands progrès.

<sup>9</sup> Isaac WELD, *Voyage au Canada pendant les années 1795, 1796 et 1797*, t. 2, Paris, Munier, [1797], pp. 160-161.

<sup>10</sup> Voir Mary Quayle INNIS, *An economic History of Canada*, p. 95.

<sup>11</sup> *Le Rapport de Durham*, p. 82.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>13</sup> Voir G. VATTIER, *Esquisse historique de la Colonisation de la Province de Québec*, Paris, Champion, 1928, p. 41.

Dans les débuts, l'on n'y voit que les métiers les plus indispensables, réglementés selon la législation métropolitaine. En 1666, l'on ne trouve encore dans la colonie que des artisans, tels les charpentiers, maçons, menuisiers, tailleurs, cordonniers. C'est Talon qui fait venir de France les spécialistes requis pour développer les industries, surtout la construction navale.

Un inventaire du développement manufacturier avant la conquête découvre qu'il se limite toujours à de petites entreprises: bois de construction, navires, potasse, farine, bière, cuir, tissus, chapeaux, colle, huile, fer, brique, poterie, fourrure, poisson<sup>14</sup>. Tout cela même est sporadique et relève plutôt de l'artisanat que de la grande industrie; les rares produits ouvrés que l'on fabrique sont destinés à la consommation locale, naturellement fort restreinte.

L'on fait cependant un peu d'exportation. En 1669, Talon obtient la liberté du commerce, ce qui permet aux navires marchands de venir au port de Québec; il inaugure lui-même les expéditions aux Antilles. Cette année-là

. . . trois navires canadiens sortis des chantiers de la rivière Saint-Charles s'en vont à la Tortue et à Cayenne. Ils sont chargés de planches, de poisson vert et sec, d'anguilles et de saumon salé, d'huile de marsouin, de pois, de bière de la brasserie de Québec et de cinq barriques de farine. Ils se chargeront aux Antilles de sucre et de tabac qu'ils transporteront en France pour de là revenir avec des draps, des étoffes, du vin, de l'eau-de-vie<sup>15</sup> . . .

Ces beaux débuts ne durent point. Sous le gouvernement de Frontenac, un homme de guerre, les manufactures achèvent de dépérir par suite du manque de capitaux, de techniciens, de matière première et de débouchés. Il n'y a plus guère que les petites industries domestiques qui fleurissent. Le commerce dépérit.

Vingt ans avant la conquête, l'ouverture de quelques routes, de mauvais sentiers plutôt, entre Montréal et Québec, entre Montréal et le lac Champlain et autour de Montréal, vient favoriser quelque peu le progrès commercial.

<sup>14</sup> Voir P. SAINTE-MARIE, *Le développement industriel de la Nouvelle-France*, dans *L'Actualité économique*, 24 (1948), p. 298-311.

<sup>15</sup> L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, p. 177-178.

La production industrielle jouit en même temps d'un regain d'activité. La construction maritime reprise à Québec en 1705, par Raudot, connaît un succès sans précédent entre 1740 et 1750; en 1752, les forges du Saint-Maurice emploient environ cent vingt ouvriers et produisent du fer brut dont une partie est expédiée à Brest et à Rochefort<sup>16</sup>, tandis que l'autre est transformée, dans la colonie même, en ustensiles et instruments divers.

Dans le récit d'un voyage fait en Nouvelle-France en 1749, Kalm note, en même temps que la rareté de la main-d'œuvre, cette activité des forges du Saint-Maurice et aussi celle du port de Québec: « Les négociants de Québec expédient sur leurs propres vaisseaux de la farine, du blé, des pois et des ustensiles en bois, etc., aux possessions françaises des Indes Occidentales<sup>17</sup>. »

Dans son ensemble, la colonie reste étrangère à une industrie de grande envergure; le commerce d'exportation, fort limité lui aussi, se réduit pratiquement aux produits de la traite des pelleteries et de l'agriculture. Il est bien vrai que, lors de la conquête, « Une partie minime de la population tirait sa subsistance de l'industrie à peine visible dans la province<sup>18</sup> ».

## 2. *Sous le régime anglais.*

L'avènement du régime anglais modifie peu les conditions industrielles du Bas-Canada, surtout en ce qui concerne l'ancienne population.

Les nouveaux venus s'assurent un ascendant marqué dans toutes les sphères du commerce. Ils sont mieux préparés que les Canadiens; seuls ils possèdent des capitaux; ils détiennent tous les moyens de communication. La Métropole se réserve, en effet, le monopole de la navigation sur le Saint-Laurent, de sorte que la colonie n'a aucune relation commerciale directe avec les pays continentaux de l'Europe; elle ne permet point, non plus, le libre-échange entre le Canada et la Nouvelle-Angleterre. En ces circonstances, les marchands canadiens-

<sup>16</sup> Voir *Id.*, *ibid.*, passim.

<sup>17</sup> *Voyage de Kalm en Amérique*, Montréal, Berthiaume, 1880, p. 235.

<sup>18</sup> *Le Rapport de Durham*, p. 81.



français, très peu nombreux d'ailleurs, ne peuvent tenir tête aux concurrents anglais. Pratiquement tout le négoce nouveau, qui se développe avec la croissance du pays, devient le domaine du conquérant; en 1838, Durham peut écrire: « Tout le commerce de gros, une grande partie du commerce de détail, les fermes les plus prospères sont désormais entre les mains de la minorité de la province<sup>19</sup>. »

Le commerce extérieur autre que celui des produits agricoles consiste presque uniquement en bois de construction, provenant déjà, à l'époque de l'Union, de l'Outaouais et du Saint-Maurice<sup>20</sup>; l'on tire encore peu de revenus des immenses pêcheries du Golfe.

L'industrie reste rudimentaire. Les manufactures proprement dites sont petites et peu nombreuses; elles ne peuvent atteindre la qualité de beaucoup de marchandises importées. Ce sont surtout les chantiers maritimes qui dominent le tableau; ainsi, en 1825, par exemple, les chantiers de Montréal, de Sorel et de Québec construisent 61 vaisseaux<sup>21</sup>.

Le recensement de 1844 énumère, dans le Bas-Canada, 911 scieries, 422 moulins à farine, 335 tanneries, 36 distilleries, 30 brasseries, 14 fabriques d'huile, 8 fabriques de papier, etc. D'où l'on voit qu'à la fin de la période que nous considérons, l'industrie n'est ni très répandue ni très diversifiée: le bois, la farine, les peaux, la boisson, voilà tout ce que l'on produit en quantité notable . . .

Durant les deux premiers siècles de notre histoire, nos ancêtres ne furent donc pas du tout un peuple industriel ou commercial. C'est avec raison que Durham pouvait écrire en 1838: « . . . la classe qui dépend tout à fait du salaire quotidien est infime<sup>22</sup>. » Nos pères étaient encore presque tous de petits propriétaires ruraux.

### C. L'EXCÉDENT DE POPULATION.

#### 1. *Sous le régime français.*

Durant toute la domination française, la colonie manque de main-d'œuvre. Les immigrants sont trop peu nombreux et cessent bientôt

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>20</sup> Voir Mary Quayle INNIS, *An economic History of Canada*, p. 160.

<sup>21</sup> Voir L.-P. TURCOTTE, *Le Canada sous l'Union*, t. 1, p. 43.

<sup>22</sup> *Le Rapport de Durham*, p. 82.

quasi totalement. De 1666 à 1714, la population s'accroît de 3.215 à 18.964 habitants, soit une augmentation de 15.000 seulement en cinquante années.

Cette lente croissance numérique s'explique par divers facteurs.

Les guerres, iroquoises et anglaises, sont presque continuelles et coûtent la vie d'un nombre relativement grand de soldats et de miliciens.

Les épidémies ajoutent leurs ravages à ceux des batailles et fauchent sans merci Français comme Indiens établis parmi eux; celle de 1687, par exemple, fait huit cents victimes; celle de 1703, trois mille; celle de 1733, près de dix-huit cents.

Il y a ensuite l'émigration. Des centaines de Canadiens s'en vont définitivement en Louisiane, à Saint-Domingue, aux Antilles.

Traiteurs et coureurs des bois, surtout, quittent la colonie en masse. Vers 1670, presque toutes les tribus indiennes, à 2000 milles à la ronde, ont des Français avec eux. Les jeunes gens sont attirés par la séduction des grands espaces libres dont les guerres iroquoises leur ont découvert l'attrait; des soldats du régiment de Carignan qui échouent sur les fermes se lancent dans les bois; et il faut souvent que les colons eux-mêmes cherchent dans la traite des fourrures un supplément aux revenus de leur terre<sup>23</sup>.

Tous ceux qui n'ont point, comme les Percherons, le vieil amour du sol, courent le risque de se laisser prendre par le charme de la vie errante, vie de gains faciles, pleine d'imprévus et d'aventures, vie de liberté sans frein et trop souvent de libertinage<sup>24</sup>.

Entre 1670 et 1760, l'on retrace 13.055 contrats d'engagements de traiteurs; l'on peut donc dire qu'au moins 15.000 individus sont partis de Montréal pour l'Ouest au cours des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles<sup>25</sup>. Sans doute la plupart de ces gens reviendront au pays après quelque temps, mais beaucoup resteront dans la sauvagerie.

La considération de tous ces facteurs explique la lente progression numérique de la Nouvelle-France. Bien loin de se trouver en

<sup>23</sup> L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, passim.

<sup>24</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 191.

<sup>25</sup> Voir G. FRÉGAULT, *La Civilisation de la Nouvelle-France*, Montréal, Pascal, 1944, p. 92.

face d'un surplus de main-d'œuvre, l'on y manque, au contraire, des bras les plus nécessaires.

L'agriculture n'a donc pas de peine à fournir du travail à tous ceux qui en désirent. Si elle ne fait pas plus de progrès, c'est dû, tout autant qu'à l'inaptitude des seigneurs, au trop petit nombre de colons <sup>26</sup>.

Ainsi, au cours du régime français, il n'y a point d'excédent notable de population. Sauf certains fils de la noblesse qui croiraient déchoir en se livrant à la culture, les jeunes s'établissent pratiquement tous sur le sol.

## 2. *Sous le régime anglais.*

Après la conquête anglaise, le nombre des Canadiens français augmente de façon vertigineuse. Les guerres endémiques sont terminées; les alertes de 1774-1775, de 1812-1815 et de 1837 ne coûtent que peu de vies. Les épidémies diminuent aussi; celle de 1832, apportée par les immigrants, fait cependant succomber plus de cinq mille personnes.

C'est alors que se produit « le miracle des berceaux »: notre population s'accroît de soixante mille en 1760 à cinq cent mille en 1840.

Il faut un effort surhumain pour établir le flot des jeunes qui grandit chaque année. Quelques-uns se font matelots; d'autres s'embauchent dans les rares manufactures; mais c'est dans le commerce des fourrures, l'industrie du bois et surtout l'agriculture que la plupart doivent trouver leur gagne-pain <sup>27</sup>.

Beaucoup s'en vont dans les pays d'en-haut. Aux environs de 1800, l'on regarde comme un fainéant et un lâche celui qui n'y a pas fait ses campagnes <sup>28</sup>. Isaac Weld remarque que les canots de traite « sont conduits par des Canadiens français qui préfèrent cette occupation aux travaux de l'agriculture <sup>29</sup> »; le comte de Colbert Maulevrier note, en 1798: « Ce commerce est la ruine au moral et au phy-

<sup>26</sup> Voir L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, p. 221.

<sup>27</sup> Voir J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, dans *La Nouvelle-France*, 3 (1904), p. 179.

<sup>28</sup> Voir ID., *ibid.*, p. 180.

<sup>29</sup> ISAAC WELD, *Voyage au Canada pendant les années 1795, 1796 et 1797*, t. 2, p. 41.



sique de la jeunesse du Bas-Canada. Il fait aussi un tort immense à l'agriculture<sup>30</sup>. » La traite des fourrures n'absorbe qu'une petite partie des oisifs; même au temps de leur concurrence, de 1783 à 1821, les compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest n'emploient guère plus de quelques milliers d'hommes. Avec la colonisation du Haut-Canada, l'ouverture de l'établissement Selkirk à Winnipeg (1812) et l'accroissement du nombre des Métis dans tout le Nord-Ouest, la demande pour les jeunes du Bas-Canada diminue beaucoup.

Vers 1810, une nouvelle classe de travailleurs apparaît, celle des « hommes de chantiers », au service de l'industrie forestière qui exporte en Angleterre du bois de construction que celle-ci n'importe plus des pays continentaux dont elle a entrepris le blocus. Mais là encore le nombre des emplois est limité; et le métier d'ailleurs ne peut être que transitoire.

Entre la Conquête et l'Union, c'est une moyenne de trois mille jeunes hommes du Bas-Canada qui se présentent chaque année sur le marché du travail. Il ne reste donc, pour la plupart d'entre eux, qu'un seul parti à prendre, celui de l'agriculture. Mais le prix des terres est élevé, et le défrichement exige un héroïsme peu commun.

... les moyens de communication faisaient défaut, les approvisionnements étaient impossibles. Il aurait fallu s'avancer en famille, par groupes, par communautés. Mais combien peu avaient le courage de laisser des terres bien cultivées pour aller vers l'incertain<sup>31</sup>.

Des spéculateurs ont acquis les terres vierges qui se trouvent à proximité des vieux établissements, ce qui force à aller au loin. D'autre part, il est presque impossible d'établir des églises; le 13 août 1825, pour la première fois après la Cession, l'État reconnaît une paroisse catholique. A cause sans doute de cette nouvelle politique, des fondations surgissent partout à partir de 1827 et la colonisation prend un essor qu'elle n'avait jamais eu jusque-là<sup>32</sup>.

Il est temps, car l'on ne peut plus continuer à s'entasser dans les vieilles seigneuries du Saint-Laurent et du Richelieu où la jeu-

<sup>30</sup> Colbert MAULEVRIER, *Voyage dans l'intérieur des Etats-Unis et au Canada*, Baltimore, John Hopkins Press, 1935, p. 60.

<sup>31</sup> Voir J.-Ed. ROY, *Histoire de la Seigneurie de Lauzon*, t. 5, Lévis 1904, p. 6. Voir aussi L.-P. TURCOTTE, *Le Canada sous l'Union*, t. 1, p. 44. Que l'on songe à Jean Rivard et à Maria Chapdelaine!

<sup>32</sup> Voir J.-Ed. ROY, *Histoire de la Seigneurie de Lauzon*, t. 5, p. 8.

nesse chôme. Vers 1830, la seule région de Montréal compte environ trente mille jeunes gens de quatorze ans et plus<sup>33</sup>.

A la même époque, des masses d'immigrants britanniques envahissent le pays. De 1815 à 1840, il en arrive environ quatre cent mille. Il est vrai que la plupart se rendent dans l'Ontario, dans l'Ouest et même aux États-Unis, mais beaucoup s'arrêtent dans le Bas-Canada où se resserre alors un demi-million de Canadiens français<sup>34</sup>.

Rien d'étonnant donc que, de 1830 à 1840, environ trente mille des nôtres passent aux États-Unis pour y gagner leur vie dans les manufactures.

Ainsi, en dépit de sa croissance rapide, notre population reste presque universellement rurale au moment de l'Union des deux Canadas. C'est donc le foyer du fermier qui offre alors le type essentiel de notre peuple; c'est de lui que nous allons maintenant traiter.

## II. — L'ÉCONOMIE DE LA FAMILLE.

Pour décrire la vie économique de notre famille traditionnelle, nous considérerons d'abord le milieu social où elle se développe, puis nous énumérerons ses éléments caractéristiques.

### A. LE MILIEU SOCIAL.

Les influences extérieures qui agissent sur notre foyer d'autrefois sont principalement l'immensité du pays, l'isolement géographique, la variabilité du climat, le délaissement, la guerre, l'incertitude des marchés, l'égalité sociale.

#### 1. *L'immensité du pays.*

L'immensité des contrées encore vierges et mystérieuses qui s'étendent tout autour de la colonie est une constante tentation; l'esprit d'aventure sourit aux jeunes, incapables de demeurer tous sur le bien paternel et cherchant à se gagner quelques piastres pour s'établir sur une terre neuve; et puis, les voyageurs sont, à leur retour, le centre des veillées et des conversations où ils brillent par leurs anecdotes

<sup>33</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)* 2<sup>e</sup> édit., [s. l., Oka], 1952, p. 106.

<sup>34</sup> Voir G. LANGLOIS, *Histoire de la Population canadienne-française*, 2<sup>e</sup> édit., Montréal, Albert Lévesque, 1935, p. 138-139.

extraordinaires. Il en résulte, à l'égard de la profession agricole, un certain dégoût qu'Isaac Weld a remarqué chez le Canadien: il « regarde les travaux de l'agriculture comme des occupations secondaires, et il ne s'y livre qu'avec une sorte de répugnance<sup>35</sup> ».

## 2. *L'isolement géographique.*

Le cultivateur de jadis vit sa petite vie dans l'isolement. Durant deux siècles, les cours d'eau sont pratiquement les seules voies de communication entre les divers établissements. L'on ne sort guère de son village; les journaux sont rares, les livres encore plus, et l'instruction, d'ailleurs, n'est pas généralisée parmi le peuple. Après la Cession, les nouvelles viennent surtout de l'Angleterre et paraissent suspectes. Chaque village se replie alors sur lui-même et trouve dans les fréquentations de voisinage et dans les relations paroissiales le complément de la vie familiale. Il en résulte à la longue une ignorance profonde de ce qui se passe ailleurs et une routine invincible dans les façons de penser, dans les méthodes de travail, dans toute la vie économique; ainsi, chaque petit groupe devient concrètement obligé de ne compter que sur ses propres moyens pour subsister et progresser.

## 3. *La variabilité du climat.*

Le climat canadien confine à l'été les grands travaux de défrichement et de culture. Durant l'hiver, l'élevage restreint ne requérant pas beaucoup de temps et les longs voyages étant rendus impossibles, le fermier jouit de nombreux loisirs qu'il peut passer à bricoler. De fait, à part la coupe du bois sur son propre lot, le colon pratique alors une multitude de métiers, fabriquant ou réparant presque tout ce qu'il utilise sur sa ferme. De son côté, l'épouse n'a pas, non plus, durant la saison froide, de travaux extérieurs. L'aïeule ou les grandes filles aidant au soin du ménage, il lui reste à elle aussi des temps libres qu'elle consacre à l'artisanat domestique, produisant elle-même presque tout ce qui sert à l'habillement de la famille. Les conditions climatériologiques ont de la sorte contribué pour beaucoup à rendre

<sup>35</sup> Isaac WELD, *Voyage au Canada pendant les années 1795, 1796 et 1797*, t. 2, p. 163.



notre foyer capable de satisfaire presque intégralement à ses besoins matériels.

#### 4. *Le délaissement.*

Il faut absolument, en effet, que le rural sache ne dépendre que de lui-même, car il reçoit très peu de secours extérieurs.

Durant toute la période qui se termine à 1840, le bien-être du fermier canadien est généralement ignoré des autorités civiles. L'on dit pratiquement tout de l'assistance publique à l'agriculture lorsqu'on mentionne l'intendance de Jean Talon et les primes accordées transitoirement par l'administration de la Nouvelle-France au défrichement, au mariage, aux familles nombreuses. L'absence d'une politique monétaire sûre et le manque de numéraire réduisent pratiquement au simple troc un commerce que les gouvernants auraient dû favoriser.

De son côté, le système seigneurial rend certains services, aux premiers débuts des petits établissements, comme centre social et économique; il ne nuit pas subséquemment à la colonisation tant les charges qu'il impose sont minimales; mais il ne fait que très peu pour alléger la tâche du colon<sup>36</sup>.

Il n'est point aisé non plus de se trouver des serviteurs. Durant tout le régime français, on ne cesse de se plaindre de la pénurie de main-d'œuvre; cela se comprend bien si l'on considère que notre ancien droit ne gêne pas les domestiques<sup>37</sup> et que chacun peut facilement devenir son propre maître. Cet état de choses existe encore en 1749, lorsque Kalm visite la contrée: « . . . chacun, écrit-il, pouvant sans difficulté s'établir à son propre compte, et vivre à son aise à peu de frais, comme fermier dans ce pays encore si peu ouvert à la culture, on n'y est guère porté à se mettre en service ou à travailler pour les autres<sup>38</sup>. »

#### 5. *La guerre.*

A l'abandon viennent s'ajouter les inquiétudes de l'état de guerre et les aléas des batailles que l'on trouve presque tout le long de

<sup>36</sup> Voir L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, p. 174.

<sup>37</sup> Voir M.-P. CROFF, *La vie exquise à notre foyer*, dans *Le Canada français*, 26 (1938-1939), p. 440-441.

<sup>38</sup> *Voyage de Kalm en Amérique*, p. 54.

l'ancien régime. Craignant souvent d'être surpris loin de leur habitation par quelque Iroquois embusqué, contraints de se renfermer dans les forts à la moindre alerte, les colons ne peuvent, durant près d'un siècle, vaquer librement au déboisement et à la culture. L'espace défriché demeure restreint, tant l'on a peur de s'éloigner des centres fortifiés. Le régime anglais fait cesser ces abandons sporadiques de la charrue pour le mousquet; mais l'accalmie ne se produit qu'après les ruines accumulées en beaucoup d'endroits par les expéditions militaires de la guerre de Sept Ans.

#### 6. *L'incertitude des marchés.*

C'est avant tout l'insuffisance et l'instabilité des marchés qui est au principe des vicissitudes de notre classe rurale durant tout le cours de son histoire. Dès 1684, de Meulles déplore l'absence de débouchés; Weld, peu avant 1800, remarque que les fermiers manifestent des « ressources et une activité dont ils ne paraissaient pas susceptibles » lorsqu'ils sont à même d'écouler leurs produits. Le marché local est toujours limité par la petite proportion urbaine de la population; le marché extérieur est à la merci des étrangers, car le colon n'a point les moyens d'organiser lui-même son commerce. Par suite, il ne peut guère vendre et, conséquemment, ne peut guère acheter; il lui reste à se replier sur lui-même, à refréner ses ambitions et à produire dans son domaine tout ce qui lui est nécessaire.

#### 7. *L'égalité sociale.*

Un élément fondamental des conditions économiques du foyer est l'égalité qui règne chez les Canadiens français. Durham l'a remarqué en 1838.

Un pays nouveau et inculte, l'application du droit français sur les successions, l'absence de tout cumul dans le commerce par la production industrielle ont amené une égalité remarquable de fortunes et de conditions. Seules quelques familles seigneuriales possèdent de grandes propriétés, cependant pas toujours très riches<sup>39</sup>.

Cette égalité dans l'aisance apporte à la famille de jadis la tranquillité et la satisfaction; l'on ne trouve point de jalousies ni de luttes

<sup>39</sup> *Le Rapport de Durham*, p. 82.

de classes; chacun est content de son sort qui est celui de tous, et tous sont disposés à aider leurs proches, assurés qu'en retour ils recevront aussi, à l'occasion, leur part de secours.

Il appert donc que le milieu social dans lequel se trouve notre famille canadienne avant l'Acte d'Union, est fait d'un ensemble de circonstances qui favorisent, exigent même un type de production lui permettant de se suffire à elle-même dans toutes les limites du possible.

Voyons maintenant quels sont les éléments intrinsèques de ce système.

### B. ÉLÉMENTS DE L'ÉCONOMIE FAMILIALE.

Le type économique de la famille canadienne-française primitive se caractérise par l'exploitation d'une petite ferme et l'exercice d'un artisanat varié résultant de la collaboration de tous ses membres et aboutissant à une modeste aisance.

#### 1. *L'exploitation d'une petite ferme.*

Nos anciens cultivateurs exploitent une ferme d'étendue restreinte. Le domaine original n'a jamais moins que cent vingt arpents; mais, vers 1815, il est souvent réduit à une soixantaine, par suite des stipulations de la Coutume de Paris qui divise également entre tous ses enfants les biens d'un homme mort intestat<sup>40</sup>.

Sur cette terre étroite, le fermier possède « une bonne maison, chaude en hiver, fraîche en été<sup>41</sup> », et ayant « une apparence de propriété qui flatte la vue<sup>42</sup> ».

L'intérieur s'orne d'une large cheminée au foyer de pierres plates, de chaises empaillées, d'une table, d'une commode, de coffres, d'une huche à pain, du banc des seaux. En hiver, un poêle de fonte tient le centre de la maison; on l'allume avec un briquet et on le chauffe jour et nuit; il sert à cuire la nourriture des hommes et des bêtes, à réchauffer les vêtements et les « robes de carriole », à déglacer les outils. La cave conserve les tinettes de beurre, les saloirs de lard, le tabac et les pommes de terre.

<sup>40</sup> Voir J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, *ibid.*, p. 175.

<sup>41</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 168.

<sup>42</sup> Isaac WELD, *Voyage au Canada pendant les années 1795, 1796 et 1797*, t. 2, p. 62.



A côté de la maison s'élèvent le « fournil », les hangars, la grange avec l'étable et l'écurie. On juge de l'aisance d'un cultivateur par le nombre et la grandeur de ses « bâtiments », invariablement couverts de chaume.

L'exploitation de cette ferme comprend trois ramifications: la petite culture vivrière, l'élevage domestique et la préhension des produits spontanés de la nature.

La culture rapporte presque tout ce qu'il faut pour la subsistance de la famille et du troupeau: des pommes de terre et divers légumes, du blé et autres grains, des fruits, du lin, des fourrages, des pois<sup>43</sup>. Les méthodes agraires sont pourtant arriérées: « L'instruction agricole, complètement négligée sous le régime français n'avait fait aucun progrès sous le nouveau gouvernement. L'habitant en était encore aux modes surannés de culture que les premiers colons avaient mis en œuvre lors de l'établissement du pays<sup>44</sup>. » En 1838 encore, nos fermiers utilisent « les plus mauvaises méthodes de petite culture<sup>45</sup> »; le matériel d'exploitation reste toujours exactement le même: charries, herses, faux, cribles, vans, voitures, harnais, tout est de l'ancien modèle<sup>46</sup>.

A cette culture routinière se joint l'élevage, sans principes et sans soins minutieux, d'un maigre troupeau: deux chevaux, dont un trotteur de grand prix; trois vaches laitières et quelques veaux; une paire de bœufs; quatre ou cinq porcs de tout âge. Il est rare que la basse-cour dépasse la douzaine: « treize poules dont un coq » comme disait un vieux notaire<sup>47</sup>.

La nature ajoute ses ressources aux efforts du cultivateur: l'eau de l'érable; les fraises, framboises, bleuets, groseilles, fênes, noisettes, noix; les lièvres pris au collet, les marmottes assommées dans les champs, les orignaux et chevreuils tirés avec le vieux fusil à pierre suspendu dans toutes les maisons à côté de la corne à poudre; les fourrures de renard; les carpes, les anguilles, les barbottes des rivières

<sup>43</sup> Cf. J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, *ibid.*, p. 169-175, *passim*.

<sup>44</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 182.

<sup>45</sup> *Le Rapport de Durham*, p. 80.

<sup>46</sup> Voir J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, *ibid.*, p. 184-185.

et des étangs; le bois de chauffage et de construction, les perches de clôture, les balais de maison . . .

L'exploitation de sa petite ferme fournit donc au cultivateur une quantité considérable de produits qu'il utilise tels quels ou qu'il transforme souvent par la pratique des métiers les plus divers.

### 2. *L'exercice d'un artisanat varié.*

Chez nos ancêtres, l'artisanat familial est poussé à son plus haut degré d'efficacité.

Isolé comme il l'est, le campagnard doit être de tout métier: maçon, charpentier, menuisier, forgeron, peintre, cordonnier; les inventaires notariés contiennent la longue liste des outils propres à toutes ces professions <sup>48</sup>.

Les fermières rouissent le lin, elles filent et cardent; elles tissent ensuite de la toile, de la flanelle, de l'étoffe du pays, des « catalognes »; elles tressent des tapis; elles cousent, tricotent et brodent. Ce sont elles qui cuisent le pain et fabriquent le beurre. Aussi trouve-t-on dans chaque maison, rouet, dévidoir, métier à tisser, terrines, écrémeuse en fer-blanc, baratte à piston, moulin à beurre <sup>49</sup>; dehors, on découvre le four avec ses tisonniers, ses palettes et ses racloirs.

### 3. *La collaboration de tous les membres.*

Comme on le voit, la famille canadienne vit de la collaboration de tous ses membres. Elle se transforme « en une petite coopérative du travail. Le budget familial est ainsi ordonné qu'il faut le plus possible se suffire et n'acheter que le strict superflu <sup>50</sup>. »

Les hommes s'occupent de la culture des champs, du soin des animaux, du défrichement, de la coupe du bois; ils façonnent les meubles, les instruments aratoires, les voitures, les harnais, « les bottes sauvages »; ils bâtissent la maison et les dépendances . . .

Les femmes de cette époque doivent être habiles et courageuses.

C'étaient elles qui d'abord habillaient les enfants, préparaient les repas de la journée, blanchissaient le linge, allaient puiser l'eau, trayaient les vaches, faisaient le beurre, soignaient la basse-cour. La plupart possédaient

<sup>47</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 182-185, *passim*.

<sup>48</sup> Voir *Id.*, *ibid.*, p. 173.

<sup>49</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, p. 196.

<sup>50</sup> L. GROULX, *La Naissance d'une Race*, p. 283.

un petit jardin qu'elles béchaient, ensemençaient et cultivaient. L'hiver, dès qu'il leur restait un moment de loisir, elles s'asseyaient sur un escabeau, filaient le lin, ou, la navette à la main, la poitrine penchée sur un métier, tissaient la toile et les pièces d'étoffe. L'été encore, quand venait le temps de la moisson, le râteau ou la fourche à la main, elles travaillaient dans les champs à la fenaison ou au chargement des lourdes charrettes<sup>51</sup>.

Au travail du père et de la mère s'ajoute celui des enfants. L'on ne va pas longtemps à l'école, si tant est qu'on y va; de sorte que, dès le bas âge, les petits apportent à l'ensemble leur quote-part de production. Ils aident à la maison, aux champs, à l'étable; ils fendent et entrent le bois; l'été, ils font la cueillette des baies; l'automne, la récolte des fruits; l'hiver, ils tendent des collets et des pièges; le printemps, ils lèvent les bœufs d'eau d'érable . . . Lorsqu'ils grandissent et trouvent occasionnellement au dehors une occupation saisonnière, leurs gages viennent presque intégralement s'ajouter au budget familial. Jusqu'à son établissement, l'enfant consacre donc toutes ses énergies au foyer dont il reçoit en retour tout ce dont il a besoin: nourriture, habits, éducation et amusements.

Souvent, au labeur de la famille même s'ajoute celui des grands-parents paternels qui apportent une aide efficace en divers domaines. L'on peut toujours compter aussi sur l'assistance des voisins lorsqu'une tâche urgente ou plus considérable se présente, comme la construction d'une grange ou la boucherie d'un porc . . .

La collaboration de tous les membres multiplie de la sorte la productivité de la ferme; chacun y est un élément actif qui concourt à la rendre capable de se suffire presque intégralement à elle-même.

#### 4. *La modeste aisance.*

De cette structure économique de la famille canadienne traditionnelle, résulte une aisance, modeste sans doute, mais à l'épreuve des fluctuations du dehors.

Se nourrissant du produit de sa terre, du lait de ses vaches et des œufs de ses poules, s'habillant de la laine de ses moutons, le Canadien peut, à la rigueur, se suffire à lui-même sans avoir recours au marchand<sup>52</sup>. Si un débouché extérieur s'offre pour ses produits,

<sup>51</sup> J.-Ed. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, *ibid.*, p. 180.

<sup>52</sup> Voir *Id.*, *ibid.*, p. 175.



il travaille davantage et retire un surplus de revenus qui élève son niveau de vie.

Bref, à cette époque, « le Canadien a la vie facile et heureuse <sup>53</sup> » ; il est presque inouï qu'un fermier meure riche, mais il est par ailleurs très rare qu'il hypothèque sa maison. Il est élégamment vêtu d'un « capot » d'étoffe grise, enserré par la ceinture fléchée aux dessins quadrillés et multicolores; il se coiffe d'une chaude « tuque » de laine ou d'un riche bonnet de fourrure. Madame possède une garde-robe bien garnie qui la console du petit nombre de ses bijoux.

L'on mange bien partout, car la Canadienne est excellente cuisinière et son mari est un gourmet achevé. Le régime alimentaire a partout pour base de la soupe aux pois, des pommes de terre, du pain de ménage, du beurre, du lait caillé, des pâtisseries <sup>54</sup>. Tel est alors le menu ordinaire auquel s'ajoutent la viande fraîche en hiver, le sirop d'érable au printemps, les fruitages et les légumes frais en été, les fruits en automne. Les « fricotages » des fêtes sont insurpassables !

Par-dessus tout, la source du bonheur de nos ancêtres reste la pratique du vieux proverbe populaire qu'ils répètent souvent: Contentement passe richesse !

« Content de peu ! » ces trois mots renferment, en effet, le secret de la vitalité de notre peuple <sup>55</sup>. « Ce qu'on désigne parfois sous le nom de miracle canadien, le miracle de la survivance du Canada français, a là son explication: l'habitant se suffit à lui-même <sup>56</sup>. »

#### CONCLUSION.

Il est impossible de conclure une description économique de notre foyer traditionnel sans concéder qu'il ne convenait qu'à un peuple frugal et ne satisfaisait que des nécessités élémentaires. Comme on l'a fait très justement remarquer, il faut « ne pas se faire de ce système de sécurité familiale une conception idyllique, car il était essentiellement lié à une économie de simple subsistance, à une économie

<sup>53</sup> G. FILTEAU, *La Naissance d'une Nation*, t. 2, Montréal, L'A.C.-F., 1937, p. 210.

<sup>54</sup> Voir J.-ED. ROY, *La vie que l'on menait il y a cent ans*, *ibid.*, p. 175.

<sup>55</sup> Voir *Id.*, *ibid.*, p. 168.

<sup>56</sup> Léon GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, 2<sup>e</sup> édit., Montréal, Fides, 1948, p. 41.

qui, en l'absence d'une division de travail dépassant largement ses cadres, ne pouvait garantir à la famille que la satisfaction des besoins primaires de ses membres<sup>57</sup> ».

Jugée donc selon nos concepts modernes de bien-être matériel, la famille d'autrefois semble rudimentaire. Mais, replacée dans son milieu historique, elle apparaît véritablement comme le salut de notre peuple; et il sied de reproduire ici cette réflexion nostalgique:

L'on ne se rappellera jamais trop qu'il y eut chez nous, au Canada français, une longue époque où notre civilisation fut à base paysanne. Que les Canadiens français réfléchissent à ce qu'ils doivent à la longue prépondérance chez eux de la vie rurale, au soutènement historique, à l'hygiène morale que cette vie leur a valus, et ils se prendront à vénérer la terre des ancêtres comme une terre sacrée<sup>58</sup>.

Nos aïeux ont su s'adapter merveilleusement aux conditions économiques qui étaient les leurs; ils se sont cramponnés au sol durant des siècles, contents de peu de biens terrestres, parce qu'ils en espéraient de plus grands, dans le paradis, « à la fin de leurs jours ».

Tel fut, en vérité, le secret de notre survivance.

Germain LESAGE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Droit canonique.

<sup>57</sup> M. TREMBLAY, *Position du problème et principes de solution*, dans *Sécurité de la Famille ouvrière*, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1951, p. 16.

<sup>58</sup> L. GROULX, *Préface*, dans F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, p. 7.

# *Introduction à l'histoire de la littérature canadienne*

---

La littérature canadienne de langue française ne remonte guère au delà de 1845, année de la publication du premier volume de *l'Histoire du Canada* de François-Xavier Garneau. Par sa valeur intrinsèque comme par l'influence considérable qu'elle a exercée, cette œuvre est non seulement une date dans l'histoire de nos lettres, mais aussi une étape importante dans l'évolution de la conscience nationale. Cette première grande œuvre a vu le jour au moment même où la province unie du Canada allait accéder au gouvernement responsable et à une certaine autonomie dans l'administration de ses affaires domestiques. A cette époque d'agitation politique qui a suivi les soulèvements armés de 1837 et 1838 et l'union du Bas-Canada et du Haut-Canada, l'œuvre de Garneau a contribué à la cristallisation du sentiment national et, en donnant aux Canadiens de langue française une remarquable vue d'ensemble de leurs origines et de leurs réalisations collectives, elle leur a permis de mieux comprendre les lignes de force de leur politique et de mieux saisir la portée exacte des mouvements d'idées qui allaient bientôt conduire à cette fédération des colonies anglaises dont est sortie la nation canadienne d'aujourd'hui. Pour la première fois, un écrivain canadien produisait une œuvre qui, en plus de compter dans l'ordre littéraire, était accordée à l'âme du peuple et répondait aux besoins les plus immédiats de l'époque. La littérature canadienne de langue française était née.

Si la naissance d'une littérature canadienne de langue française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle a été précipitée dans une certaine mesure par les circonstances, elle n'en fut pas moins l'aboutissement d'une longue et lente évolution dont la continuité est étonnante. Aussi, pour comprendre les caractères fondamentaux de cette littérature, comme de tout autre aspect de la civilisation ou de la culture du Canada français, faut-il remonter loin dans le temps et rappeler



certaines événements, certains facteurs et certains traits moraux qui ont donné au Canada français son visage propre. Cette littérature n'est, en effet, rien d'autre que l'expression écrite de l'âme du peuple canadien. L'histoire littéraire ne peut être isolée de l'histoire générale, la littérature n'est qu'une des manifestations extérieures de la vie d'un peuple et, sans tomber dans un déterminisme excessif, il faut bien reconnaître que l'évolution d'une littérature est conditionnée, du moins dans une certaine mesure, par l'évolution générale d'un peuple. Il faut donc indiquer ici, au moins brièvement, quels sont les traits essentiels du peuple canadien, souligner les énergies spirituelles et les institutions qui lui ont permis de croître et de devenir une entité distincte, et rappeler les valeurs culturelles qu'il a héritées de l'ancienne France et qu'il a conservées d'une manière assez vivante pour que, l'heure venue, elles puissent donner naissance à une littérature nationale. Il faut également mentionner ici les premiers écrits qui ont vu le jour en terre canadienne et qui, sans constituer une littérature nationale distincte, n'en ont pas moins un réel intérêt historique. Une telle rétrospective permettra de comprendre pourquoi la littérature canadienne de langue française n'est née qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et pourquoi, une fois née, elle fut ce qu'elle fut.

### *La Nouvelle-France.*

Il ne saurait être question de réécrire ici l'histoire du Canada français depuis ses origines jusqu'à Garneau, ni de dresser un tableau complet et détaillé de ce que fut, à toutes les époques de son évolution, le peuple canadien<sup>1</sup>. Il faut néanmoins rappeler brièvement

<sup>1</sup> Sur l'histoire, le peuple et les institutions de la Nouvelle-France, on peut consulter les ouvrages d'histoire générale du Canada, dont les plus importants sont: François-Xavier GARNEAU, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, 4<sup>e</sup> édition, Montréal, Beauchemin et Valois, 1882-1883, 4 vols; Jean-Baptiste-Antoine FERLAND, *Cours d'Histoire du Canada*, Québec, A. Côté, 1861, 1865, 2 vols; Lionel GROULX, *Histoire du Canada français*, Montréal, l'Action nationale, 1950, 1951, 2 vols; Jean BRUCHÉSI, *Histoire du Canada*, Montréal, Beauchemin, 1951; ainsi que des ouvrages qui traitent d'aspects particuliers de l'histoire de la Nouvelle-France, comme Francis PARKMAN, *The Old Regime in Canada*, Boston, Little, Brown & Company, 1902; Gustave LANCOT, *L'Administration de la Nouvelle-France*, Paris, H. Champion, 1929; Léon GÉRIN, *Aux Sources de notre Histoire*, Montréal, Fides, 1946; Paul-Émile RENAUD, *les Origines économiques du Canada*, Mamers, Enault, 1928; Georges GOYAU, *les Origines religieuses du Canada*, Paris, Spes, 1934; Lionel GROULX, *la Naissance d'une Race*, Montréal, l'Action française, 1919; Gérard FILTEAU, *la Naissance d'une Nation*, Montréal, l'Action canadienne-française, 1937, 2 vols; Guy FRÉCAULT, *la Civilisation de la Nouvelle-France*, Montréal, Pascal, 1944.

les grandes lignes de cette histoire et les traits moraux fondamentaux de ce peuple, sans quoi il serait impossible de comprendre non seulement nos origines littéraires, mais même l'évolution postérieure de notre littérature qui, comme nous le verrons en temps et lieu, est dans une grande mesure conditionnée par la fidélité du peuple canadien à ses origines.

Il n'est pas étonnant que le petit peuple de la Nouvelle-France n'ait produit aucune littérature, l'étonnant serait qu'il en eût produit une. Découvert en 1534, le Canada ne fut colonisé qu'au siècle suivant; Port-Royal fut fondé en 1603, Québec en 1608, Trois-Rivières en 1634 et Ville-Marie en 1642, mais aucun de ces centres ne devint une grande ville avant le XIX<sup>e</sup> siècle. La Nouvelle-France eut toujours une population flottante considérable, faite de coureurs des bois, d'aventuriers, de militaires, de navigateurs et de missionnaires, laquelle a évidemment reculé les bornes de l'inconnu, révélé presque tout un continent, créé un commerce considérable et apporté la foi aux indigènes, mais a simultanément créé un empire aux proportions trop vastes pour la faible population qui s'y trouvait. Il est vrai qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle les seigneuries et les paroisses se multiplièrent et se développèrent et que l'agriculture devint, après le commerce des fourrures, une pièce essentielle de l'économie coloniale et qu'elle donna à la colonie cet élément de stabilité qui était nécessaire à son développement. Mais, de même que les postes et forts s'étendaient depuis Tadoussac jusqu'au lac Supérieur et au Mississipi, les seigneuries couvraient un immense territoire allant de la rivière du Loup jusqu'à l'Outaouais et descendant loin vers le sud le long du Richelieu et de la Chaudière. Cette dispersion de la population sédentaire elle-même sur un aussi vaste territoire était, en même temps qu'une manifestation de la grandeur de vues et du courage des pionniers, un indéniable facteur de faiblesse, comme le démontra tragiquement la Guerre de Sept Ans.

En somme, la Nouvelle-France avait un corps trop grand pour son âme, elle était un vaste empire dont la population n'atteignait, après un siècle et demi de colonisation, que 55.209 âmes en 1754. Dispersé sur une trop vaste étendue, le peuple canadien ne pouvait atteindre à cette unité et à cette intensité de vie commune qui sont

prérequis à une authentique prise de conscience nationale, et au moment de la conquête anglaise, il ne constituait pas une nation au plein sens du mot. L'histoire a néanmoins prouvé qu'il possédait dès lors des énergies spirituelles suffisantes pour survivre en tant qu'entité distincte et croître à un rythme rapide et continu, en dépit d'obstacles nombreux et considérables. C'est que, sans être encore une nation, le peuple canadien avait néanmoins conservé et perpétué des éléments de civilisation et de culture qui lui assuraient une certaine homogénéité et qui, avec cette solidarité que créent des épreuves, des réalisations et des aspirations communes, faisaient de lui un peuple à la fois semblable au peuple de France et déjà dissemblable de ce dernier par certains traits qu'avaient modifiés la géographie et l'histoire.

La Nouvelle-France était donc un pays immense et très peu peuplé dont les habitants étaient non seulement dispersés, mais aux prises avec les nombreuses difficultés que leur imposaient la nature, l'Iroquois et l'Anglais. Ces colons avaient à tout bâtir de leurs propres mains: maisons, écoles, églises, forts, postes et routes, et cette œuvre, ils devaient l'accomplir avec des moyens de fortune et sous un climat rigoureux qui, plusieurs mois par année, paralysait les efforts et isolait les uns des autres les nombreux petits noyaux de population. Toutes les énergies du peuple étaient mobilisées à des fins pratiques et à des tâches urgentes: il lui fallait d'abord s'implanter en terre américaine, rendre habitable un pays vierge, survivre malgré tout. *Primo vivere, deinde philosophari* était pour lui plus qu'une formule; un peuple de pionniers a naturellement des préoccupations d'abord utilitaires, matérielles, rudimentaires, il est inévitable qu'il en soit ainsi, et il faut peut-être voir dans ces causes lointaines la survivance, dans le peuple canadien d'aujourd'hui, de cet esprit pratique qui l'empêche encore d'accorder aux problèmes culturels une place importante dans sa vie. Il n'est nullement étonnant qu'un petit nombre de nos ancêtres aient cherché à cultiver leur esprit et qu'aucun d'eux n'ait produit une œuvre littéraire: ils avaient autre chose à faire, et ils l'ont fait.

Mais ce petit peuple qui dut d'abord développer l'agriculture, le commerce et la petite industrie pour assurer sa survivance, dont



on a dit qu'elle était un miracle, fut néanmoins mieux qu'un peuple primitif. En effet, les colons venaient d'un pays qui était alors un des plus civilisés du monde et, si leurs préoccupations durent être principalement matérielles, ils n'en portaient pas moins en eux-mêmes des éléments de civilisation et de culture qu'ils perpétuèrent et transmirent à leurs descendants et qui, l'heure venue, trouveront une expression littéraire après avoir longtemps marqué un style de vie. Si Garneau a pu écrire son histoire, c'est que le peuple dont il était issu avait réussi non seulement à durer, mais à incarner dans ses membres et dans ses institutions des valeurs humaines capable de donner un sens à son histoire et de fournir à l'historien une matière assez riche pour qu'il en puisse tirer une œuvre majeure. Que ces éléments de civilisation et de culture n'aient pas atteint à ce développement qui eût permis qu'un Garneau nous fût donné dès avant la conquête anglaise, c'est ce qu'il nous faut bien admettre; mais ils existaient néanmoins dès le XVIII<sup>e</sup> siècle et les historiens ont pu les mettre à jour et les préciser suffisamment pour en conclure qu'un peuple canadien distinct était dès lors en formation.

Ce peuple nouveau portait néanmoins en lui-même deux caractères fondamentaux qui lui venaient de sa patrie d'origine: il était catholique et il était français. Ces deux caractères furent, en même temps que la solidarité que créent des tâches communes, un puissant facteur d'unité dans la constitution et le développement du peuple canadien, et si des conflits s'élevèrent périodiquement entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, ils ne créèrent jamais de scission profonde dans la conscience populaire entre le domaine religieux et le domaine profane. En Nouvelle-France, et cela restera vrai jusqu'à nos jours, catholique et français étaient pratiquement des synonymes.

Qu'un peuple tout entier soit sorti d'ancêtres qui professaient tous la foi catholique romaine, c'est un fait presque unique dans l'histoire. S'il est vrai que la recherche d'un passage vers la Chine, de l'or et de la fourrure furent à l'origine les facteurs premiers du grand mouvement de découvertes qui agita tout le XVI<sup>e</sup> siècle, il n'en est pas moins vrai que, lorsque le Roi de France encouragea

la colonisation de la Nouvelle-France, il voulut qu'elle ne fût peuplée que de sujets catholiques. Les compagnies auxquelles fut d'abord confiée l'œuvre de la colonisation devaient s'engager à faire passer des missionnaires en Nouvelle-France et, lorsque le Roi assumait lui-même l'administration de la colonie par l'entremise du ministère de la Marine, il favorisa l'établissement d'un clergé sédentaire dans la colonie et le vicariat apostolique de Québec devint un évêché dès 1674. Cinquante ans plus tard, en 1724, la Nouvelle-France comptait 77 églises pour desservir une population qui dépassait à peine 25.000 âmes. L'établissement de paroisses dans toute la colonie se fit rapidement et la paroisse est restée, dans toute l'histoire du Canada, une des pièces essentielles de la structure sociale, la plus importante peut-être, celle qui a marqué le plus profondément le peuple canadien.

Cette structure sociale répondait aux exigences d'un peuple profondément attaché à sa foi et qui n'a jamais mis en doute l'autorité de Rome en matière religieuse. Les premiers colons avaient apporté en eux ce zèle religieux qui avait marqué la France à l'époque de la contre-réforme, mais les guerres de religion qui avaient divisé la France n'ont jamais eu de contrepartie en Nouvelle-France, dont l'unité religieuse fut un des caractères essentiels. Si certains gouverneurs et intendants ont parfois fait preuve d'un certain gallicanisme, aux yeux du peuple, Rome est toujours restée, en matière de foi, l'autorité indiscutée. Mais l'autorité du clergé catholique n'a jamais été limitée en Nouvelle-France aux questions du dogme, de la morale et du culte, elle s'est étendue à tous les domaines de la vie du peuple pour lequel, surtout dans les seigneuries, le curé n'était pas seulement le dispensateur de la grâce divine mais aussi, en raison du fait qu'il était plus instruit que ses fidèles, un conseiller écouté jusque dans les affaires profanes. Cette influence profonde du clergé sur le peuple canadien ne s'explique toutefois en définitive que par le caractère religieux du peuple lui-même qui tenait sa foi pour son bien le plus précieux. Cette primauté de la foi dans la conscience populaire est visible non seulement dans le style de la vie quotidienne de nos ancêtres, mais elle s'est exprimée d'une manière admirable dans ce vaste mouvement missionnaire qui a si profondément marqué le XVII<sup>e</sup> siècle. Les

institutions ecclésiales qui ont pris racine dès les origines de la colonie et se sont développées sans solution de continuité, n'étaient que les manifestations extérieures d'une authentique foi intérieure qui fut probablement le plus puissant facteur de civilisation dans l'histoire de la Nouvelle-France.

Le second caractère fondamental de ce peuple est son caractère français. Les colons qui peuplèrent la Nouvelle-France étaient non seulement catholiques, mais ils venaient tous de France, ce qui fut un second facteur d'unité dans le développement de la colonie. Il est vrai que ces colons venaient de plusieurs provinces de France et qu'à cette époque la France était encore une nation relativement peu unifiée; mais s'ils apportaient avec eux des caractères qui étaient propres à leur province d'origine — Normandie, Île-de-France, Poitou, Aunis, Saintonge, Perche, Maine, Anjou, Bretagne ou autre, — les colons perdirent vite en terre américaine leurs traits les plus particularisés: une destinée commune réalisa, en Nouvelle-France, une unité beaucoup plus grande que celle de la France à la même époque, et les descendants de ces colons qui étaient venus de presque tous les coins de la France, formaient, dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, un peuple distinct et homogène dont les traits fondamentaux, s'ils avaient été modifiés dans une certaine mesure par la géographie et l'histoire, restaient ceux-là mêmes qui caractérisaient l'ancienne France catholique et monarchique. Cette homogénéité a été réalisée rapidement grâce à cette solidarité que créent des réalisations et des aspirations communes, mais elle a été facilitée aussi par l'unité administrative et linguistique de la colonie qui, malgré la diversité d'origine des premiers colons et leur dispersion sur un territoire immense, fut un important facteur de cohésion.

La structure politique et sociale de la colonie fut évidemment une réplique réduite, en terre américaine, des institutions qui caractérisaient la France monarchique. Le roi administrait lui-même la colonie, comme il administrait la France, en gardant jalousement tout le pouvoir dans ses mains. Le gouverneur et l'intendant n'étaient que ses grands commis et toutes les décisions importantes étaient prises à Versailles; non seulement les colons n'avaient rien à dire dans l'ad-



ministration de la colonie, mais les administrateurs coloniaux devaient eux-mêmes suivre fidèlement les instructions qu'ils recevaient de la métropole. Cet absolutisme politique, indiscuté alors, a laissé dans l'âme du peuple un respect profond de l'autorité établie. D'autre part, s'ils jouissaient de privilèges appréciables, les seigneurs de la Nouvelle-France n'avaient guère plus de droits politiques que leurs censitaires; ils étaient eux aussi soumis au pouvoir central qui réglementait tous les domaines de la vie coloniale. La tenure seigneuriale n'a d'ailleurs jamais engendré en Nouvelle-France d'abus comparables à ceux qui étaient fréquents en Europe et, de même que le peuple canadien est toujours resté étranger aux guerres de religion qui suivirent la Réforme, il n'a pas été atteint par les idées nouvelles qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ont préparé la Révolution de 1789 et amené l'ère des républiques démocratiques. L'unité religieuse, politique et sociale de la Nouvelle-France fut toujours très grande et elle a permis cette paix intérieure qui, si elle n'avait pas été si souvent troublée par les invasions des Iroquois et les guerres anglo-françaises, eût assuré à la colonie une montée beaucoup plus rapide vers la prospérité et la civilisation.

Si la Nouvelle-France n'était qu'un prolongement de l'ancienne France en terre américaine, les descendants des premiers colons en vinrent cependant à développer un sentiment national distinct et à tenir, non plus la France, mais la Nouvelle-France pour leur patrie. Il ne semble pas toutefois que le peuple canadien du XVIII<sup>e</sup> siècle ait été nettement différent du peuple français quant à ses traits physiques et moraux les plus essentiels. S'il s'est attaché à cette terre qui était désormais sa patrie réelle, et si des conflits d'intérêts ou de personnalités se sont parfois élevés entre métropolitains et coloniaux, le peuple de la Nouvelle-France restait un peuple foncièrement français, une province lointaine de la France, une communauté humaine dont les valeurs centrales étaient celles-là mêmes qui distinguaient la France de Louis XIV et de Louis XV. Ce peuple était suffisamment attaché à sa patrie pour vouloir y rester et y grandir lorsqu'elle fut conquise par l'Angleterre, mais fidèle à ses origines, à ses traditions, à son être même, il a perpétué en terre américaine une manière de sentir, de penser, de croire et de vivre qui était son héritage le plus précieux et qui lui venait de la France de l'ancien régime.

### *La vie de l'esprit.*

Si le peuple canadien est resté fidèle à ses origines grâce à la vigueur même de ses énergies physiques et spirituelles qui lui ont permis d'explorer presque tout un continent et d'en civiliser une grande partie, il n'en est pas moins vrai que les forces vives de la population ont été canalisées et orientées par les institutions religieuses, administratives et sociales qui furent établies dès les origines de la colonisation. De ces institutions, les plus importantes pour la conservation et la diffusion de ces éléments de civilisation et de culture qu'on retrouve à toutes les époques de l'histoire de la colonie furent sans doute les maisons d'enseignement. L'établissement d'écoles et de collèges dès le régime des compagnies manifesta clairement le désir qu'avaient administrateurs et administrés de maintenir dans la colonie un certain niveau d'instruction sans lequel aucun peuple ne saurait se dire civilisé. Mais le peuple canadien a également manifesté son attachement à la civilisation et à la culture de sa patrie d'origine de diverses autres manières, dont les plus tangibles étaient l'architecture coloniale, les arts domestiques, la chanson populaire, le goût du théâtre et des livres et les recherches scientifiques.

Il est assez étonnant de constater que, dès les premiers temps de la colonie, le peuple canadien ait eu le souci de bâtir des habitations qui ne fussent pas seulement aussi confortables que possible à l'époque, mais qui eussent aussi un certain style décoratif. Ce goût de la décoration était surtout visible dans les églises qui devaient beaucoup à l'art roman et où abondaient tableaux et sculptures. Il est vrai que la colonie n'a produit à l'époque ni grand architecte, ni grand sculpteur, ni grand peintre et que l'œuvre d'art est restée un objet d'importation; mais les œuvres d'art furent importées en abondance, et certains artistes français, comme le Frère Luc, sont venus travailler au pays, ce qui dénotait de la part de la population un réel souci artistique. D'autre part, les arts domestiques ont été pratiqués en Nouvelle-France avec goût et continuité et la tradition ne s'en est pas encore perdue; on a retrouvé maints produits de l'époque qui établissent la bonne qualité de l'orfèvrerie, de la broderie et du tissage qui se faisaient alors. Si ces produits ne révèlent pas de

puissants créateurs parmi les artisans de la Nouvelle-France, ils témoignent néanmoins de la conservation de techniques et de styles apportés de France et perpétués avec goût dans une colonie pourtant menacée dans sa survivance même<sup>2</sup>.

Nous n'avons que peu de documents qui indiquent chez les colons le goût de la musique, mais on sait que la chanson populaire a toujours occupé une place importante dans la vie familiale et collective et qu'il y eut même parfois des concerts mêlés de voix et d'instruments « qui faisoient une charmante harmonie », nous dit l'annaliste de l'Hôtel-Dieu de Québec en parlant de l'un d'eux. Ces vieilles chansons de France, que tout le monde savait par cœur, étaient pour les colons une expression claire et émouvante de l'âme française qui était restée la leur, et ici encore il faut observer que, si la Nouvelle-France n'a produit aucun compositeur connu, le goût de la musique qui y a été conservé, a été un de ces éléments de culture qui ont aidé le peuple canadien à rester fidèle à lui-même<sup>3</sup>.

Ce qui, toutefois, étonne le plus dans les diverses manifestations de cette vie culturelle embryonnaire que les chroniques du temps nous révèlent, c'est le goût très vif du théâtre qui s'est révélé au moins chez quelques-uns. Non seulement les Pères Jésuites faisaient jouer par leurs élèves de Québec des pièces dont ils étaient les auteurs, mais des amateurs ont monté très tôt des chefs-d'œuvre de la scène française avec des moyens de fortune. On sait que *le Cid* fut joué dans une salle attenante au magasin de la Compagnie des Cent-Associés dès 1646, soit dix ans seulement après sa création à Paris; on sait également qu'en 1651 on joua *Héraclius* à Québec, et dans la même ville, en 1694, *Mithridate* et *Nicodème*. Cette dernière année,

<sup>2</sup> Sur les arts en Nouvelle-France, on peut consulter surtout Antoine ROY, *les Lettres, les Arts et les Sciences au Canada sous le Régime français*, Paris, Jouve & Cie, 1930; Gérard MORISSET, *Coup d'œil sur les Arts en Nouvelle-France*, Québec, Charrier et Dugal, 1942; Gérard MORISSET, *l'Architecture en Nouvelle-France*, Québec, Charrier et Dugal, 1949; Marius BARBEAU, *Saintes artisanes*, Montréal, Fides, 1944-1946, 2 vols; Marius BARBEAU, *Maîtres-Artisans de chez nous*, Montréal, le Zodiaque, 1942.

<sup>3</sup> Sur la chanson populaire, les principaux ouvrages à consulter sont: Ernest GAGNON, *Chansons populaires du Canada*, Québec, le Foyer canadien, 1865, et Marius BARBEAU, *Romancero du Canada*, Toronto, Macmillan, 1937. On trouvera également une littérature abondante dans plusieurs revues, dont *les Archives de Folklore*, publiées à Montréal aux éditions Fides depuis 1946.



Frontenac voulut également faire monter *Tartuffe*, mais M<sup>sr</sup> de Saint-Vallier s'y opposa et le projet fut abandonné. En empêchant la représentation du chef-d'œuvre de Molière, l'évêque de Québec avait imité l'exemple de l'archevêque de Paris qui avait défendu aux fidèles d'assister à une représentation de cette pièce sous peine de péché. En fait, la décision de M<sup>sr</sup> de Saint-Vallier porta un dur coup au théâtre en Nouvelle-France, car il semble qu'aucune œuvre importante n'ait été montée à la suite de cette affaire qui avait eu un grand retentissement. Montcalm nous dit cependant dans son journal qu'on joua une comédie, *le Vieillard dupé*, au lointain fort de Niagara en 1757, ce qui prouve que, s'il n'a pu se manifester d'une manière continue, le goût du théâtre n'était pas disparu totalement dans la colonie française. Il est en tout cas certain que le choix des œuvres qui furent jouées à Québec entre 1646 et 1694 révèle, chez les premiers habitants de cette petite ville, un goût fort élevé et il est admirable que ces bâtisseurs de pays aient voulu faire entendre dans cette colonie encore mal assurée la noble et belle langue du grand Corneille<sup>4</sup>.

Si le goût du théâtre n'a pu se manifester que d'une manière sporadique, l'architecture, les arts domestiques et la chanson populaire ont manifesté d'une manière continue l'attachement du peuple canadien à des traditions culturelles héritées de la vieille France. C'est toutefois dans l'établissement rapide de maisons d'enseignement qu'il faut voir la preuve la plus évidente de la volonté commune aux administrateurs et administrés de ne pas laisser perdre dans la colonie les richesses intellectuelles et spirituelles acquises alors en Europe. Il est vrai que le peuple de la Nouvelle-France a toujours compté un grand nombre d'analphabètes, ce qui était inévitable dans une colonie dont la population était disséminée sur un vaste territoire et sans cesse sur un pied de guerre. Il faut d'ailleurs rappeler ici que l'instruction n'était pas encore généralisée à l'époque et que, même dans les pays les plus civilisés de l'Europe, la plus grande partie de la population était encore illettrée. Il eût été plus qu'étonnant que l'instruction eût été générale en Nouvelle-France alors même qu'elle ne l'était pas en Europe: il est même surprenant qu'un aussi grand

<sup>4</sup> Sur le théâtre en Nouvelle-France, voir surtout Antoine Roy, *op. cit.*

nombre d'écoles aient été établies dans les paroisses de la colonie et qu'autant de religieux et de religieuses aient enseigné aux enfants des paroisses même les plus reculées, en même temps que le rudiment de la religion, à lire, à écrire et à compter. Et il est encore plus étonnant que les Jésuites aient fondé leur collège de Québec dès 1635 et y aient enseigné les humanités, un peu de philosophie et de théologie, alors même que la ville ne comptait pas cent habitants et la colonie entière moins de mille âmes. C'est un fait acquis à l'histoire que le souci de l'instruction s'est manifesté dès l'établissement de la Nouvelle-France.

Ce sont évidemment les écoles primaires qui se sont multipliées le plus vite et il semble qu'au moment de la conquête anglaise un grand nombre de paroisses aient eu leur petite école. Sept institutions religieuses ont assuré à la population les maîtres requis: les Ursulines et les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, les Frères Rouillé et les Frères Charon, les Récollets, les Jésuites et les Sulpiciens. Mais on sait aussi que, là où ne se trouvait pas de maître permanent, le curé, le notaire ou des instituteurs ambulants enseignaient aux enfants les éléments de la religion, de la langue et de l'arithmétique. On sait également que presque partout l'instruction fut gratuite et que les institutions d'enseignement reçurent périodiquement du roi des dons qui étaient parfois assez considérables. Cet enseignement primaire restait évidemment très rudimentaire, mais l'habitant canadien était alors aussi instruit que l'était le paysan français et on utilisait ici les mêmes manuels que dans les écoles primaires de France. C'est d'ailleurs de ces écoles primaires que sortaient les quelques élèves qui, chaque année, entraient au Collège des Jésuites pour y poursuivre leurs études.

Le Collège des Jésuites de Québec fut la seule maison d'enseignement secondaire qu'ait eue la Nouvelle-France. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, la population de Montréal réclama la fondation d'un collège secondaire, mais cette requête fut rejetée. Le programme des études au Collège de Québec était le même que celui qu'on suivait en France et on y utilisait également les mêmes manuels. On y enseigna d'abord la grammaire, les mathématiques, le latin et

les humanités et, à partir de 1665, la philosophie et la théologie. D'autre part, lorsque l'évêque de Québec fonda son séminaire, ceux qui y entrèrent suivirent les cours du Collège des Jésuites. Mains témoignages des contemporains nous disent que l'enseignement qui était donné à ce collège n'était guère inférieur à celui qui était alors donné dans la plupart des collèges de France; en initiant ses élèves aux humanités gréco-latines, à la philosophie et à la théologie, le Collège des Jésuites assura à la colonie non seulement le clergé indigène dont elle avait besoin, mais aussi une petite élite de laïques cultivés qui n'était pas moins nécessaire au progrès de la Nouvelle-France. Cette institution, la plus haute que la colonie ait eue dans le domaine de la culture, a aussi permis la formation de chefs de file qui, lorsque le pays sera conquis par l'Angleterre, pourront transmettre à leurs descendants ces éléments de culture qui, moins d'un siècle plus tard, permettront la naissance d'une littérature canadienne de langue française. Ce n'est qu'en 1852 que le Canada français aura sa première université, mais les nombreuses écoles primaires, le Collège des Jésuites et aussi l'école d'hydrographie, qui formait des arpenteurs, des capitaines de vaisseaux et des cartographes, ont maintenu dans la colonie un niveau d'instruction qui, s'il n'a jamais atteint à celui qu'assuraient les universités européennes, fut néanmoins remarquable pour l'époque. Nous pouvons d'ailleurs le constater par la qualité des lectures des Canadiens les plus cultivés de l'époque et par l'embryon de mouvement scientifique qui se dessina dans la colonie au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>.

En effet, pour enrichir ses collections, le roi avait demandé aux colons français de tous les continents de lui envoyer des spécimens de la flore et de la faune indigènes, ce qui eut pour effet d'intensifier les recherches commencées par Michel Sarrazin et qui devaient s'étendre de la botanique et de la zoologie à la minéralogie et à la méde-

<sup>5</sup> Sur l'instruction en Nouvelle-France, les principaux ouvrages sont Jean-Baptiste MEILLEUR, *Mémorial de l'Éducation du Bas-Canada*, Montréal, J. B. Rolland, 1860; Pierre CHAUVEAU, *l'Instruction publique au Canada*, Québec, A. Côté, 1876; Amédée-Edmond GOSSELIN, *l'Instruction au Canada sous le Régime français (1635-1760)*, Québec, Laflamme & Proulx, 1911; Lionel GROULX, *l'Enseignement français au Canada*, Montréal, Granger, 1931, 1933, 2 vols; Antoine ROY, *op. cit.*; Omer LE GRESLEY, *l'Enseignement du Français en Acadie (1604-1926)*, Mamers, Enault, 1926; Louis-Philippe AUDET, *le Système scolaire de la Province de Québec*, t. II, *l'Instruction publique de 1635 à 1800*, Québec, Editions de l'Érable, 1951.



cine. Évidemment, la Nouvelle-France n'a pas produit de grands savants et les préoccupations scientifiques n'y ont été le fait que d'un petit nombre de personnes; mais la seule existence de ces préoccupations chez quelques-uns est déjà une preuve de la présence d'une élite intellectuelle dans la colonie<sup>6</sup>.

Une autre preuve de l'existence de cette élite est l'importation de livres de France, en dépit du manque d'espace sur les rares navires qui ravitaillaient la colonie en denrées essentielles. Au moment de la conquête anglaise, la colonie avait ainsi importé au moins 60.000 volumes qui allaient des classiques grecs et latins aux meilleurs écrivains français contemporains, en passant par les philosophes, théologiens, historiens et scientifiques qui faisaient alors autorité. Il est vrai que la majorité de ces livres étaient cumulés dans quelques bibliothèques et que l'immense majorité des colons ne lisaient guère, ce qui d'ailleurs ne saurait surprendre personne. Mais ces importations de livres révèlent que, si la Nouvelle-France n'a pas produit de littérature, elle en a consommée suffisamment pour que survive dans la colonie le goût des lettres, des arts et des sciences, et aussi une langue française de bonne qualité<sup>7</sup>. L'absence d'imprimerie et l'état général de la société canadienne n'étaient sans doute pas de nature à pousser les Canadiens les plus cultivés à écrire, et c'est un fait qu'aucun Canadien n'a senti le besoin de s'exprimer dans une œuvre littéraire; il ne faudrait toutefois pas en conclure que la production littéraire y était impossible — de petits peuples relativement peu évolués et sans imprimerie ont produit des écrivains de qualité, voire des génies; mais le hasard a voulu que parmi les Canadiens instruits il ne se soit trouvé aucun écrivain qui ait voulu transmuier en œuvres littéraires ses expériences et ses connaissances. Les seuls textes qui nous soient parvenus de cette époque n'ont d'autre valeur qu'historique, même lorsqu'ils sont écrits dans une langue de bonne qualité.

<sup>6</sup> Sur les recherches scientifiques en Nouvelle-France, on peut consulter: Antoine ROY, *op. cit.*; Lionel GROULX, *Histoire du Canada français*, Montréal, l'Action nationale, t. II, 1951, p. 148-160; Arthur VALLÉE, *Michel Sarrazin*, Québec 1927.

<sup>7</sup> Sur l'importation des livres en Nouvelle-France, on peut consulter: Antoine ROY, *op. cit.*; Ægidius FAUTEUX, *Revue canadienne*, 1916, p. 97-114 et 193-217.

### *La langue.*

Il importe de résumer ici les conclusions auxquelles ont pu arriver à date nos meilleurs linguistes qui ont étudié la langue française que nous parlons et écrivons au Canada français. Le problème de l'influence de l'anglais sur cette langue ne sera toutefois étudié que plus loin; il ne sera ici question que de la formation du français canadien et de son évolution jusqu'au moment où l'influence de l'anglais se fera sentir. Si l'on excepte les anglicismes et les canadianismes les plus récents, ce français canadien, qui était déjà formé au moment de la conquête, est d'ailleurs encore celui que nous parlons et écrivons aujourd'hui, du moins quant à ses caractères essentiels.

Les colons canadiens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles sont venus d'un grand nombre de provinces de France, mais surtout de la Normandie, de l'Île-de-France, du Poitou, de l'Aunis, de la Saintonge, du Perche, du Maine, de l'Anjou et de la Bretagne. Ils venaient donc presque tous des provinces situées au nord-ouest de la France, de celles dont les dialectes constituaient la langue d'oïl. A cette époque, la langue française moderne n'était pas encore constituée telle que nous la connaissons et la plupart des colons canadiens, qui venaient de la campagne et non des villes, apportèrent avec eux leurs dialectes et leurs patois, bien qu'il semble que plusieurs d'entre eux connaissent aussi le français populaire qui était alors devenu la langue administrative de la métropole. Il est établi que beaucoup de colons ne parlaient que le patois de leur région, mais il est également établi que ces patois disparurent vite en Nouvelle-France, au profit du français populaire de l'Île-de-France, qui devint au Canada la langue commune et qui a donné naissance au français moderne en Europe. C'est cette origine commune qui donne au français et au français canadien leur grande similitude.

Toutefois, le français canadien a hérité d'un grand nombre d'expressions dialectales, surtout du normand, et le français canadien a conservé jusqu'à aujourd'hui un grand nombre de ces apports régionaux. Mais ces apports sont limités au lexique et à la phonétique, et la structure même de la langue, la syntaxe, est nettement française. Si les dialectes et patois ont exercé une indéniable influence sur notre

langue, les témoignages sont nombreux qui établissent que le français canadien était déjà constitué au moment de la conquête anglaise. Comment une telle langue unique a-t-elle pu s'imposer à tous les Canadiens d'alors en dépit de l'immigration continue de patoisants ?

Il semble que plusieurs facteurs aient joué ici. L'un d'eux est sans doute l'enseignement, mais il ne fut jamais assez général pour expliquer à lui seul l'unité linguistique qui s'est réalisée très tôt. D'autre part, les Canadiens qui lisaient des livres français étaient trop peu nombreux pour que la lecture ait été un facteur d'unification puissant. Il semble que le facteur principal d'unité ait été la vie elle-même qui a imposé aux colons le parler populaire de la région de Paris. En effet, c'était la langue que parlaient les gens cultivés — administrateurs, curés, missionnaires — et il était inévitable que cette langue devienne générale en raison de la multiplicité des patois et dialectes importés par les colons. Réunis sur une terre étrangère, Normands, Angevins, Saintongeais, Percherons et autres ne pouvaient se comprendre les uns les autres et ils durent apprendre à parler la même langue. En raison du prestige dont ils jouissaient, ce sont les administrateurs et les prêtres qui ont imposé la leur, et c'était le français populaire de la province de l'Île-de-France. Et en raison de l'éloignement des paroisses qui limitaient les relations entre les colons et les administrateurs, il semble que ce soit principalement le clergé qui ait fait prévaloir ce français populaire. La prédication se faisait en français et tout indique que les rapports entre curés et colons aient été étroits et constants. C'est donc la vie elle-même qui a été ici le facteur principal de l'unification linguistique, et ce sont les Canadiens cultivés qui ont imposé leur langue à la population entière. C'est un fait établi que, si les divers patois ont laissé leur marque sur le français canadien, ils n'étaient plus parlés en Nouvelle-France au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'ils l'étaient encore en France même. Comme l'unité administrative, l'unité linguistique de la colonie fut donc réalisée rapidement. Cette unité est encore visible de nos jours : les Canadiens français de toutes les régions du pays, sauf les Acadiens dans une certaine mesure, parlent la même langue fondamentale.



Si elle est bien française quant à sa structure même, cette langue ne coïncide toutefois pas totalement avec le français moderne. C'est le vocabulaire qui est ici le principal facteur de différenciation. En effet, le français canadien a hérité de quantité de mots venus des divers dialectes et patois qui n'ont pas passé dans le français moderne. D'autre part, le français moderne a assimilé des mots venus de dialectes et de patois qui n'ont eu aucune influence sur la formation du français canadien. C'est donc le lexique des deux langues qui varie, non leur syntaxe qui est la même. C'est pourquoi il est faux de dire que nous parlons un patois — les patois, qui survivent en France, ont depuis longtemps disparu au Canada; la langue que nous parlons et écrivons est définitivement française. Il est vrai qu'elle est, par rapport au français moderne, archaïque, ce qui est d'ailleurs le cas de toutes les langues coloniales par rapport à celles des métropoles; mais elle n'en comporte pas moins des néologismes qui ont été imposés par l'histoire et par la géographie et qui, lorsqu'ils sont légitimes, sont un enrichissement pour la langue française. Le français canadien n'est donc qu'un de ces nombreux français régionaux qu'on trouve, non seulement en Belgique, en Suisse, aux îles, mais en France même. Au point de vue linguistique, le Canada français est donc une province de France. Notre langue ne nous vient pas plus du français littéraire du XVII<sup>e</sup> siècle qu'elle ne nous vient d'une province patoisante — elle est issue directement du parler populaire des provinces qui entouraient Paris, parler populaire qui a commencé à se généraliser en France au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui n'a pas encore réussi à faire disparaître tous les patois. Le peuple de France et le peuple du Canada français parlent la même langue.

Si le français et le français canadien sont fondamentalement une seule et même langue, il faut toutefois convenir que le français canadien est une langue plus pauvre et moins pure que le français. Cette pauvreté s'explique principalement par le fait que les Canadiens n'avaient besoin que d'un nombre restreint de mots pour communiquer entre eux, et c'est pourquoi le français canadien comporte si peu de termes techniques et si peu de mots qui expriment des nuances de pensée. L'impureté de cette langue s'explique également par

ce fait que, pendant deux siècles, les Canadiens n'ont conservé et transmis leur parler que par la voie orale, et c'est pourquoi la phonétique est parfois fort différente de la française. Ce n'est pas une langue écrite, c'est une langue parlée qui a été conservée au Canada jusqu'à l'apparition de l'imprimerie à Québec en 1764; d'ailleurs, la majorité des Canadiens ne lisaient guère même après la fondation des premiers journaux, et l'instruction n'a commencé à se généraliser qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Nous verrons plus loin comment l'influence anglaise a pénétré le français canadien, mais au moment de la conquête anglaise, les Canadiens parlaient une langue qui, avec ses archaïsmes et ses néologismes, était bien française. A quel point les Canadiens étaient attachés à cette langue, c'est ce que montreront les luttes qu'ils ont menées non seulement pour la conserver eux-mêmes, mais pour lui obtenir un statut juridique dans la colonie anglaise. Cette langue, malgré sa pauvreté et ses incorrections, restait alors suffisamment bonne pour pouvoir servir d'instrument aux premiers écrivains canadiens, et c'est pourquoi il y a au Canada une littérature de langue française<sup>8</sup>.

### *Les premiers écrits.*

Les premiers textes français écrits en terre américaine étaient l'œuvre d'explorateurs et de missionnaires nés et formés en France avant leur venue dans le Nouveau-Monde; on ne peut donc considérer ces historiographes et mémorialistes comme les premiers écrivains canadiens, ils étaient de la France métropolitaine. S'il ne convient donc pas d'étudier ici leurs œuvres, du moins convient-il de les mentionner et d'en indiquer brièvement la nature et l'inspiration.

<sup>8</sup> Sur la langue parlée et écrite en Nouvelle-France, on peut consulter: Adjutor RIVARD, *Etudes sur les Parlers de France au Canada*, Québec, J. P. Garneau, 1914; Louis-Philippe GEOFFRION, *Zigzags autour de nos Parlers*, Québec, chez l'auteur, 1924-1927, 3 vols; Louvigny DE MONTIGNY, *La Langue française au Canada*, Ottawa, chez l'auteur, 1916; *Mémoires présentés au Premier Congrès de la Langue française au Canada*, Québec, l'Action sociale, 1914; *Mémoires présentés au Deuxième Congrès de la Langue française au Canada*, Québec, 1938; Victor BARBEAU, *Le Ramage de mon Pays*, Montréal, Valiquette, 1939; Pierre DAVIAULT, *La Langue française au Canada*, dans *Les Arts, les Lettres et les Sciences au Canada*, Ottawa, Edmond Cloutier, 1951, p. 25-40; Ferdinand BRUNOT, *Histoire de la Langue française des Origines à 1900*, Paris, Armand Colin, t. VIII, 1935, p. 1037-1168. Il existe également plusieurs dictionnaires du français canadien et de nombreux ouvrages et brochures sur la traduction et les anglicismes.

Ces textes, en effet, comptent parmi les documents les plus importants qui nous éclairent sur nos origines historiques et, sans appartenir à notre littérature, ils font partie de notre patrimoine national, comme ils font partie de celui de la France<sup>9</sup>.

C'est à Jacques Cartier, découvreur du Canada, qu'appartient l'honneur d'avoir rédigé et publié le premier récit traitant du Canada. Le texte original de la relation de son premier voyage n'a été retrouvé qu'en 1867 par l'archiviste Henri-Victor Michelant et publié par lui la même année à Paris, mais des traductions italienne et anglaise en avaient paru dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Mais le texte de la relation du deuxième voyage avait paru dès 1545 à Paris et Rabelais le connut, comme son œuvre en fait foi. L'intérêt historique de ces relations est évidemment très grand et certaines pages, qui ne manquent pas de pittoresque, se lisent avec plaisir<sup>10</sup>. Ces premières relations de Cartier ont été suivies de nombreuses autres, dont l'intérêt est souvent très grand, mais seules les plus importantes seront relevées ici.

Il y a d'abord les historiographes de l'époque de la colonisation qui nous ont laissé de précieux renseignements sur le pays, sur les indigènes et sur les personnages et les événements qui ont marqué nos origines. La plus ancienne de ces historiographies est l'*Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot, dans laquelle l'auteur a repris à son compte le récit des premières expéditions françaises au Canada, au Brésil et en Floride et raconté l'effort de colonisation de l'Acadie auquel il prit part lui-même<sup>11</sup>. Une autre œuvre de la même

<sup>9</sup> Sur la place qu'occupent ces anciens textes dans les lettres françaises, on peut lire: Gilbert CHINARD, *L'Exotisme américain dans la Littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1911; Henri BRÉMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1933, surtout le tome VI.

<sup>10</sup> Sur Jacques Cartier et les relations de ses voyages, on peut consulter Lionel GROULX, *La Découverte du Canada*, Montréal, Granger, 1934; Gustave LANCÔT, *Jacques Cartier devant l'Histoire*, Montréal, Lumen, 1947; Narcisse-Eutrope DIONNE, *La Nouvelle-France de Cartier à Champlain, 1540-1603*, Québec, C. Darveau, 1891. La meilleure édition des relations de Cartier est celle de Henry Percival BIGGAR, *The Voyages of Jacques Cartier*, Ottawa, F. A. Acland, 1924; cette édition, malgré son titre anglais, donne le texte original français des deux premières relations d'après les manuscrits originaux conservés à la Bibliothèque nationale de Paris. On peut lire également un bref article de Félix-Antoine SAVARD, *Lettre à M. Luc Lacourcière sur les Relations de Cartier*, dans *Regards*, déc. 1940, p. 97-102.

<sup>11</sup> *L'Histoire de la Nouvelle-France* a paru d'abord à Paris en 1609 et a été souvent rééditée. La meilleure édition est celle de 1866, en trois volumes. Sur Lescarbot, on peut consulter: H. A. SCOTT, *Nos Anciens Historiographes*, Lévis, 1930.



époque, plus considérable encore que celle de Lescarbot, est l'*Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faits pour la conversion des infidèles* de Gabriel Sagard, Théodat, qui traite surtout de l'évangélisation des sauvages et renferme quantité de renseignements sur leurs mœurs<sup>12</sup>. Plus tard, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, parut l'*Établissement de la foi dans la Nouvelle-France* de Chrétien Le Clercq (1641-1695), qui traite aussi des missions des Récollets, mais également de l'histoire de la colonie jusqu'aux découvertes de La Salle<sup>13</sup>. Mais la plus importante, la plus considérable et la mieux documentée de ces premières historiographies est l'*Histoire et Description générale de la Nouvelle-France* de François-Xavier de Charlevoix (1682-1761), qui reste une des sources essentielles de l'histoire de nos origines, surtout religieuses, et qui a exercé une grande influence sur François-Xavier Garneau<sup>14</sup>. Il faut ajouter encore l'*Histoire de l'Amérique septentrionale* de Claude-Charles de la Potherie (1668-1738), le seul de nos premiers historiographes qui ne fut pas religieux<sup>15</sup>, et une œuvre inachevée, l'*Histoire chronologique de la Nouvelle-France* de Sixte Le Tac<sup>16</sup>; ainsi que l'*Historia canadensis*, écrite en latin par François du Creux<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *L'Histoire du Canada* a été éditée à Paris, C. Sonnius, 1636, et la meilleure édition est celle de 1866, en quatre volumes. Sur Sagard, on peut consulter: H. A. SCOTT, *op. cit.*: Jean-C. CAYER, o.f.m., *Gabriel Sagard, historien récollet au Canada*, dans *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, Montréal, Société historique de Montréal, 1945, p. 171-200.

<sup>13</sup> *L'Établissement de la Foi dans la Nouvelle France* a paru à Paris, A. Auroy, en 1691, en deux volumes, en même temps que sa *Nouvelle Relation de la Gaspésie*. Sur Le Clercq, on peut lire: H. A. SCOTT, *op. cit.*; Archange GODBOUT, o.f.m., *Leclercq*, dans *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, p. 269-290.

<sup>14</sup> *L'Histoire et Description générale de la Nouvelle-France* a paru à Paris, Nyon, en 1744. Charlevoix avait publié *la Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, Le Mercier, 1735. On peut consulter: H. A. SCOTT, *op. cit.*; Léon POULIOT, s.j., *François-Xavier de Charlevoix, s.j.*, dans *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, p. 309-336; J.-Edm. ROY, *Essai sur Charlevoix*, dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, 1907.

<sup>15</sup> *L'Histoire de l'Amérique septentrionale* a paru à Paris, J.-L. Nion et F. Didot, 1722, en quatre volumes. Sur la Potherie, on peut lire: Léo-Paul DESROSIERS, *La Potherie*, dans *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, p. 291-308.

<sup>16</sup> *L'Histoire chronologique de la Nouvelle-France* a paru à Paris, G. Fischbacher, 1888.

<sup>17</sup> *L'Historia canadensis* a été publiée à Paris en 1664 chez Cramoisy. Sur Du Creux, on peut lire: Casimir HÉBERT, *le P. François Du Creux*, dans *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, p. 255-267.

Ces histoires et descriptions générales ne furent pas les seuls textes concernant la Nouvelle-France qui furent publiés aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Comme Jacques Cartier l'avait fait, Samuel de Champlain écrivit et publia le récit de ses voyages en Nouvelle-France et ces relations sont une des principales sources de l'histoire de l'établissement de la colonie. Ces textes, qui avaient d'abord été publiés entre 1603 et 1636 à Paris, ont été réunis dans de grandes éditions critiques par l'abbé Laverdière, de 1866 à 1870, et par Henry Percival Biggar, de 1922 à 1935. Comme ceux de Cartier, ces récits ont été consultés par les premiers historiographes de la Nouvelle-France<sup>18</sup>. D'autre part, *la Description géographique et historique des côtes de l'Amérique septentrionale* de Nicolas Denys est un précieux document sur la colonisation de l'Acadie<sup>19</sup>, comme le *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale* de Nicolas Perrot nous éclaire sur la vie des indigènes au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Beaucoup d'autres récits de voyageurs et d'explorateurs de cette époque ont été publiés, et les principaux sont ceux de Marquette et Joliet<sup>21</sup>, de Radisson<sup>22</sup> et de Joutel<sup>23</sup>. On trouve également de précieux renseignements historiques dans les œuvres de Marie de l'Incarnation, qui sont également, comme on le sait, un des grands témoignages que nous ayons sur la vie mystique<sup>24</sup>. Marie de l'In-

<sup>18</sup> Les grandes éditions critiques des œuvres de Champlain sont les suivantes: *Œuvres de Champlain*, publiées par C. H. Laverdière, Québec, le Séminaire, 1866-1870, 6 vols; *The Works of Samuel de Champlain*, publiés par The Champlain Society sous la direction de Henry Percival Biggar, Toronto, The Champlain Society, 1922-1935, 6 vols. Sur Champlain, on peut lire: Narcisse-Eutrope DIONNE, *Samuel de Champlain, Fondateur de Québec et Père de la Nouvelle-France*, Québec, l'auteur, 1891, 1906, 2 vols.

<sup>19</sup> Publié à Paris, L. Billaine, 1672, 2 vols.

<sup>20</sup> Publié à Leipzig et Paris, A. Franck, 1864.

<sup>21</sup> Publié à Paris, Estienne Michallet, 1681.

<sup>22</sup> Publiés à Boston, The Prince Society, 1885.

<sup>23</sup> Joutel, compagnon de La Salle, a rédigé le texte, qui fut révisé par Michel, du *Journal historique du dernier voyage que feu M. de la Salle fit dans le golfe du Mexique*, Paris, Et. Robinot, 1713.

<sup>24</sup> La meilleure édition des œuvres de Marie de l'Incarnation est celle de Dom Albert JAMET: *Écrits spirituels et historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, et Québec, l'Action sociale, 1929-1939, 4 vols. Sur Marie de l'Incarnation, on peut consulter: Henri BRÉMOND, *op. cit.*; Henri-Raymond CASGRAIN, *Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation*, Québec, Desbarats, 1864; T.-L. PÉNIDO, *La Conscience religieuse. Autour de Marie de l'Incarnation*, Paris, Téqui, 1935; Paul RENAUDIN, *Une Grande mystique française au XVII<sup>e</sup> siècle, Marie de l'Incarnation*, Paris, Bloud et Gay, 1935; Sœur MARIE-EMMANUEL, o.s.u., *Marie de l'Incarnation d'après ses lettres*, Québec, les Ursulines, et Ottawa, l'Université d'Ottawa, 1946.



carnation fut un des plus grands écrivains religieux de son temps et son œuvre occupe une place importante dans la littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle appartient ainsi à l'histoire du Canada et à l'histoire de la littérature française.

Les *Relations des Jésuites* sont une autre source historique indispensable à l'étude de nos origines et, de surcroît, elles renferment maintes pages d'une haute inspiration religieuse qui méritent d'occuper une place importante dans la littérature mystique du XVII<sup>e</sup> siècle. Il faut leur ajouter le *Journal des Jésuites* et les documents connexes qui ont été réunis dans la monumentale édition de Thwaites<sup>25</sup>. Parmi les documents historiques de l'époque, on trouve encore l'*Histoire de Montréal* de François Dollier de Casson, qui ne fut publiée qu'en 1868 par la Société historique de Montréal<sup>26</sup>, les *Mœurs des Sauvages américains* de Joseph-François Lafiteau, qui nous renseignent surtout sur les Iroquois<sup>27</sup>, ainsi que les ouvrages de Louis Hennepin<sup>28</sup> et de La Hontan<sup>29</sup> qui ont une valeur historique discutable, mais

<sup>25</sup> Les principaux rédacteurs des *Relations* furent les Pères Paul Le Jeune, Barthélémy Vimont, Jérôme Lalemant, Paul Ragueneau, François Le Mercier et saint Jean de Brébeuf. La plupart des relations furent publiées à Paris de 1627 à 1673, année de leur suppression; il en existe deux bonnes éditions collectives: *Relations des Jésuites*, Québec, A. Côté, 1858, 5 vols, édition dirigée par les abbés Plante, Ferland et Laverdière; et *The Jesuit Relations and allied documents*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, 73 vols, édition dirigée par Reuben Gold Thwaites. Le *Journal des Jésuites*, Québec, L. Brousseau, 1871, a été édité par les abbés Laverdière et Casgrain. Sur les *Relations*, on peut consulter principalement: Henri BRÉMOND, *op. cit.*; Camille DE ROCHEMONTEIX, *les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895-1896, 3 vols; Léon POULIOT, s.j., *Etude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, Paris, Desclée de Brouwer, et Montréal, l'Immaculée-Conception, 1940; René LATOURELLE, s.j., *Etude sur les Ecrits de saint Jean de Brébeuf*, tome I, Paris, Desclée de Brouwer, et Montréal, l'Immaculée-Conception, 1952; Georges GOYAU, *op. cit.*

<sup>26</sup> Montréal, la Minerve, 1868. Sur Dollier de Casson, on peut consulter: Olivier MAURAUULT, p.s.s., *Dollier de Casson* dans *Revue trimestrielle*, fév. 1919, p. 361-370.

<sup>27</sup> Paris, 1723, 2 vols.

<sup>28</sup> Louis Hennepin a publié trois ouvrages sur la Nouvelle-France: *Description de la Louisiane*, Paris, Huré, 1683; *Nouvelle Découverte d'un très grand Pays*, Utrecht, Guillaume Bredelet, 1697, et *Nouveau Voyage d'un Pays plus grand que l'Europe*, Utrecht, Antoine Schouten, 1698. Ces trois livres ont été traduits en hollandais, allemand, anglais, italien et espagnol et ont eu collectivement plus de quarante éditions de 1683 à 1742. Sur Hennepin, on peut consulter: N.-E. DIONNE, *Hennepin. Ses voyages et ses œuvres*, Québec, 1897; Gustave LANCTOT, *Faussetés et Faussetés en Histoire canadienne*, Montréal, Variétés, 1948, p. 71-95.

<sup>29</sup> Louis-Armand DE LA HONTAN, *Nouveaux Voyages de Mr. le baron de Lahontan*, La Haye, L'Honoré, 1703. Ce livre a été réédité au moins dix-sept fois en français entre 1703 et 1741 et a été traduit en anglais, allemand et hollandais. Sur La Hontan, on peut consulter: J.-E. ROY, *Le baron de La Hontan*, dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, 1894; Gustave LANCTOT, *Faussetés et Faussetés en Histoire canadienne*, p. 96-129.



qui, de tous les ouvrages publiés à l'époque sur la Nouvelle-France, ont été les plus lus et les plus discutés. Ces historiographies, journaux, relations et récits de voyage ont créé en Europe un vaste mouvement de curiosité et ont exercé une influence parfois considérable sur certains écrivains français, dont Rousseau et Chateaubriand<sup>30</sup>. Mais ces ouvrages n'appartiennent pas à la littérature canadienne, ils ont tous été écrits par des Français et publiés en Europe.

Nous connaissons toutefois un petit nombre de textes qui ont été écrits par des Canadiens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et qui, sans constituer une littérature, ont un indéniable intérêt historique. Il ne saurait être question de relever ici les nombreuses communications entre les premiers Canadiens qui ont occupé de hautes fonctions administratives dans la colonie et les autorités impériales, bien que ces textes soient une mine de renseignements sur la politique coloniale et sur l'évolution de la société canadienne depuis l'établissement de la Nouvelle-France jusqu'à la conquête anglaise. Mais il faut au moins mentionner les premiers textes connus qui soient des livres ou des efforts littéraires.

Le premier livre écrit et publié par un Canadien est l'*Histoire véritable et naturelle des mœurs et production du pays de la Nouvelle-France* de Pierre Boucher (1622-1717) qui, comme le titre l'indique, est une description du pays, des postes, de la flore et de la faune, ainsi que des indigènes et colons de la Nouvelle-France et qui fut publié à Paris dès 1664. Le livre de Pierre Boucher n'est pas une œuvre littéraire mais un document, dédié à Colbert, qui avait pour but de faire connaître la colonie et d'y attirer des colons. Rédigé avec simplicité et honnêteté, ce livre est une source historique importante<sup>31</sup>. Bien qu'ils n'aient été publiés que beaucoup plus tard, deux autres documents historiques intéressants ont été rédigés vers la même époque: ce sont les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Montréal*, rédigées par la Sœur Marie Morin (1649-1687) et d'autres hospitalières, et qui couvrent

<sup>30</sup> Sur les relations des voyageurs de cette époque, on peut consulter: Séraphin MARION, *Relation des Voyageurs français en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires, 1923.

<sup>31</sup> Le livre de Pierre Boucher a été édité à Paris, Lambert, 1664. Sur Pierre Boucher, on peut consulter: Benjamin SULTE, *Pierre Boucher et son livre*, dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, 1896; Séraphin MARION, *Un pionnier canadien. Pierre Boucher*, Québec, L.-A. Proulx, 1927.

les années 1659-1670<sup>32</sup>, et les *Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec*, rédigées par les Sœurs Jeanne-Françoise Juchereau de Saint-Ignace (1650-1723) et Marie-Andrée Duplessis de Sainte-Hélène (1636-1716), et qui couvrent les années 1636-1716<sup>33</sup>.

D'autre part, la première pièce de vers dont nous connaissons l'existence, *les Troubles de l'Église du Canada en 1728*, est un poème héroï-comique écrit à l'occasion de la mort de M<sup>sr</sup> de Saint-Vallier, en 1727, par l'abbé Étienne Marchand, (1707-1774)<sup>34</sup>. Nous savons également qu'un Canadien, François-Xavier Duplessis (1694-1771), né à Québec, passa en France en 1716 pour entrer dans la compagnie de Jésus, et devint un grand prédicateur entendu dans les grandes chaires de France, d'Allemagne et des Flandres. Duplessis fut un des prédicateurs les plus populaires de la France au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais nous n'avons malheureusement pas le texte de ses sermons. Il a publié *Avis et pratiques pour profiter de la mission*, qui est un petit traité de spiritualité; et attaqué par un contemporain en 1745, il défendit sa doctrine dans une lettre qui a également été imprimée alors; une partie de sa correspondance a aussi été publiée par Joseph-Edmond Roy en 1892. S'il a vécu et prêché en France, Duplessis n'en était pas moins un Canadien, né à Québec<sup>35</sup>.

Nous connaissons aussi les lettres que la femme de Michel Bégon, gouverneur des Trois-Rivières, née Marie-Isabelle-Élizabeth Roberth de la Morandière (1696-1755), écrivit à son gendre et qui ont été publiées

<sup>32</sup> Montréal, Société historique de Montréal, 1921, édition compilée par Ægidius Fauteux, E. Z. Massicotte et C. Bertrand. Sur Sœur Marie Morin, voir L. LE JEUNE, *op. cit.*, t. II, p. 319-321.

<sup>33</sup> Québec, 1939, édition de dom Albert Jamet.

<sup>34</sup> Pierre-Georges ROY, *Québec sous le Régime français*, Québec, les Archives de la province, 1930, t. II, p. 112. Ces vers ont été publiés par Pierre-Georges Roy à Lévis, en 1892; J. Huston a publié dans *le Répertoire national*, t. II, p. 353-361, *le Tableau de la mer*, long poème écrit en 1734 par Jean Taché, Français qui a immigré en Nouvelle-France en 1739.

<sup>35</sup> François-Xavier DUPLESSIS, *Avis et pratiques pour profiter de la mission et pour en conserver le fruit*, Amiens, L. Godart, et Paris, M. Bordelet, 1738; *Lettre du P. Duplessis . . . au sujet des calomnies publiées contre lui par l'auteur des « Nouvelles ecclésiastiques »* (29 juin 1745), [s.l.n.d.]; Joseph-Edmond ROY, *Lettres du R. P. F.-X. Duplessis de la Compagnie de Jésus, accompagnées d'une notice biographique et d'annotations*, Lévis, Mercier, 1892. Roy ignorait les deux ouvrages mentionnés ci-devant et qui sont consignés au *Catalogue général des Livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, Paris, Catin, 1929, t. XLIV, cols 1173-1174. Il ne semble exister aucune édition de sermons de ce prédicateur qui fut célèbre en son temps. Ni Faribault, ni Gagnon, ni Dionne ne mentionnent les deux livres de Duplessis parus en France.



en 1935 par l'Archiviste de la province de Québec<sup>36</sup>. Nous y trouvons des renseignements précieux sur l'état de la société dans la colonie et en France à la veille de la conquête anglaise, et cette correspondance sous forme de journal d'une Canadienne, confirme les relations des voyageurs européens qui, venus dans la colonie à l'époque, ont affirmé qu'il y existait une élite qui ne manquait ni de raffinement, ni de culture et qui parlait un français châtié. Le plus souvent cité de ces témoignages est celui de Per Kalm, qui écrivit que « les gens de distinction en général ont bien plus de goût pour l'histoire naturelle et les lettres que dans les colonies anglaises<sup>37</sup> », témoignage auquel il faut ajouter celui de Louis Franquet, qui rapporta que les Canadiens « parlent un français épuré, n'ont pas le moindre accent<sup>38</sup> »; celui de Montcalm: « J'ai observé que les paysans canadiens parlent très bien le français<sup>39</sup> », ce qui était aussi l'opinion de Bougainville: « Ils parlent avec aisance . . . leur accent est aussi bon qu'à Paris<sup>40</sup> ».

Si donc les Canadiens n'ont produit avant la conquête anglaise ni une littérature nationale, ni un art national, s'ils ne constituaient même pas une nation au plein sens du mot, avec une civilisation et une culture propres, ils formaient, dès lors, un peuple de type français qui avait des traits distinctifs et qui, malgré un siècle et demi de travaux pénibles et de luttes, avait conservé des éléments de civilisation et de culture suffisants pour lui permettre de rester fidèle à ses origines et une langue capable de donner naissance, le jour venu, à une littérature nationale. Il lui faudra attendre encore près d'un siècle avant de voir paraître les premières œuvres importantes de ses premiers écrivains authentiques, mais il a non seulement survécu après la conquête anglaise, il a trouvé dans sa résistance à ses nouveaux maîtres l'inspiration d'une littérature d'action qui fut la pre-

<sup>36</sup> *Rapport de l'Archiviste de la province de Québec, 1934-1935*. Sur l'auteur, voir Pierre-Georges ROY, *La Famille Roberth de la Morandière*, Lévis, 1905, p. 13.

<sup>37</sup> Per KALM, *Voyage de Kalm en Amérique*, édité par L. W. Marchand, Montréal, Berthiaume, 1880, p. 6.

<sup>38</sup> Louis FRANQUET, *Voyages et Mémoires sur le Canada*, Québec, A. Côté, 1889, p. 85.

<sup>39</sup> *Journal de Montcalm*, p. 64, dans *Collection des Manuscrits du Maréchal de Lévis*, Québec, L.-J. Demers, 1889-1895, 12 vols.

<sup>40</sup> *Mémoire sur l'état de la Nouvelle-France, 1757*, dans *Rapport de l'Archiviste de la province de Québec, 1923-1924*, p. 61.



mière manifestation littéraire d'un peuple qui entendait ne pas mourir. Si cette résistance a été victorieuse et si, loin de disparaître, le peuple canadien de langue française n'a cessé de croître sous les divers régimes anglais qui ont suivi la conquête, c'est qu'il avait en lui-même des énergies spirituelles suffisantes pour vouloir survivre et pour vouloir maintenir des traditions, des institutions et des aspirations qui étaient des facteurs d'unité et de force; c'est que ce peuple avait déjà une âme commune qui le distinguait de tout autre en lui donnant son visage propre dans la famille des peuples.

*(à suivre)*

Guy SYLVESTRE,  
de la Société royale du Canada.

# Chronique universitaire

---

M<sup>sr</sup> BERNIER, NONCE APOSTOLIQUE.

L'Université se réjouit de la nomination de M<sup>sr</sup> Paul Bernier, ancien professeur à la Faculté de Droit canonique, à la nonciature apostolique de Panama et de Costa Rica. Le 12 septembre dernier, à Québec, monseigneur Bernier était sacré archevêque de Laodicée en Syrie. C'est un grand honneur, qui par le nouveau nonce, rejaillit sur nos facultés ecclésiastiques et en particulier sur la Faculté de Droit canonique.

En offrant à Son Excellence Révérendissime ses félicitations les plus sincères, la *Revue* est heureuse de le compter au nombre de ses collaborateurs. Son Excellence a donné, en 1945, un article très documenté intitulé *La situation présente du catholicisme au Canada*<sup>1</sup>. Elle avait également publié, en 1936, deux articles sur *De patrimonio parœciali*<sup>2</sup>.

INSCRIPTIONS.

Le nombre d'étudiants inscrits à l'Université d'Ottawa s'élève à 4.646 dont 446 à l'École des Gradués. Les statistiques de l'année dernière<sup>3</sup> donnaient un total de 4.461 dont 281 à l'École des Gradués. On constate donc un accroissement encourageant, particulièrement aux cours supérieurs. Voici le détail des inscriptions par facultés et écoles. Faculté de Théologie, 204; Faculté de Droit canonique, 8; Faculté de Philosophie, 150; Faculté de Médecine, 299; Faculté des Arts, 1.127 (cours général, 219; sciences, 105; commerce, 96; cours par correspondance, 650; chimie, 18; histoire, 13; littérature anglaise, 7; littérature française, 9; mathématiques, 3; sciences biologiques, 7); École de Bibliothéconomie, 36; École d'Infirmières, 115; École de Musique, 106; École Normale, 143; École des Sciences appliquées, 69; École des Sciences politiques et économiques, 117; Institut d'Éducation phy-

<sup>1</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 15 (1945), p. 389-407.

<sup>2</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 6 (1936), p. 81 \*-101 \*, 159 \*-185\*.

<sup>3</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), p. 121.

sique, 25; Institut Est et Sud européen, 35; Institut de Missiologie, 65; Institut de Psychologie, 90; Cours d'Été, 665 (463 en 1951); Cours du Soir, 466; affiliations, 613; Immatriculation junior et senior 608; étudiants inscrits à plus d'un cours 297.

#### FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

L'année académique s'est ouverte par une *lectio brevis* donnée par le R. P. Charles Boyer, s.j., secrétaire de l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin et doyen de la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne de Rome. Le R. P. avait choisi comme sujet: *Comment réaliser l'unité chrétienne?* Cette leçon inaugurale a été rehaussée par la présence de Son Exc. M<sup>gr</sup> Francisco Barbado Viejo, o.p., évêque de Salamanque en Espagne et grand chancelier de l'Université de Salamanque.

Deux professeurs poursuivent cette année des études en Europe: le R. P. Roger Guindon, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie prépare un doctorat en théologie à l'Université de Fribourg, Suisse et le R. P. Raymond Chaput, o.m.i., secrétaire de la Faculté de Droit canonique, suit à la Rote romaine, les cours conduisant au doctorat *in utroque jure*.

A la Faculté de Philosophie, deux soutenances eurent lieu pour l'obtention du doctorat: *The concept of Life according to Saint Thomas Aquinas and some modern Biologists* et *Le triomphe du personnalisme dans la philosophie thomiste*, tels étaient les thèmes choisis respectivement par M. Edward Smith, professeur à l'Université De Paul de Chicago, et le R. P. Georges-Albert Auger, o.m.i., professeur au Pius XII University College, Roma, Basutoland. A la Faculté de Théologie, le R. P. Francis Sullivan, c.pp.s., professeur au Saint Joseph College, Collegeville, Minnesota a défendu une thèse de doctorat sur *Reverence towards God according to St. Thomas*.

A l'occasion de l'Immaculée-Conception les étudiants du Séminaire universitaire ont donné à la salle académique une séance très goûtée sur les Psaumes. La séance avait été préparée par le R. P. Sebastiano Pagano, o.m.i., professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de Théologie.



La Faculté de Droit canonique a été honorée dans l'un de ses professeurs: à l'occasion des fêtes du centenaire de l'Université Laval de Québec, le R. P. Arthur Caron, doyen de la Faculté de Droit canonique a été créé docteur en droit *honoris causa*.

Le R. P. Benoît Pruche, o.p., professeur aux Facultés catholiques de Lyon et au couvent des RR. PP. Dominicains, à Ottawa, donne cette année un cours de métaphysique et un cours d'histoire à la Faculté de Philosophie.

#### PUBLICATIONS.

L'*Osservatore Romano* du 7 août dernier a donné un compte rendu très élogieux de l'article du D' Emmett O'Grady, professeur à la Faculté des Arts, publié dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, sur *Graham Green, écrivain eschatologique*<sup>4</sup>.

Qu'il nous soit permis de souligner ici l'œuvre de M. Séraphin Marion, professeur de littérature à la Faculté des Arts. *Les Lettres canadiennes d'autrefois* sont le fruit de longues années d'un patient labeur. M. Marion a exploré un domaine parcouru par nul autre avant lui. Il y a fait des découvertes intéressantes pour l'histoire de la littérature canadienne-française. Le septième volume de cette imposante collection, *La Bataille romantique au Canada français*, est particulièrement bien charpenté. A l'occasion de la publication de ce septième tome, le R. P. Antonin Lamarche, o.p., directeur de la *Revue Dominicaine*, appréciait ainsi l'œuvre de M. Marion: « Après M. Marion, ceux qui viendront glaner dans le champ de nos origines littéraires trouveront-ils encore des « perles ignorées »? Cet infatigable chercheur qui s'est imposé comme « vocation » de ressusciter notre passé littéraire avant qu'il soit à jamais oublié ou réduit en cendres, est sûrement un grand conservateur doublé d'un patriote. » Il ne craint de qualifier de « *Monumenta Canadensis Litterarii*<sup>5</sup> », l'ensemble des quatorze volumes publiés par M. Marion. Les Éditions de l'Université d'Ottawa s'honorent d'avoir présenté au public du Canada français, de concert avec les Éditions l'Éclair, huit des volumes de cette œuvre monumentale.

<sup>4</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), p. 156-170.

<sup>5</sup> *Revue Dominicaine*, 1952, p. 60.

Il ne faudrait donc pas croire, loin de là, que la *Revue* fait siennes les remarques désobligeantes exprimées, dans ses pages, à l'égard d'un professeur très méritant de notre institution. Si elle les a tolérées, c'était pour être fidèle à son esprit, qui est de laisser à ses collaborateurs la liberté d'exprimer leur opinion, pourvu qu'elle ne soit pas contraire à la foi ou aux mœurs, et cela, dans le domaine de l'histoire et de la critique littéraire comme dans les autres champs du savoir <sup>6</sup>.

Le quarante-deuxième volume des « Publications sérieées » est sorti des presses au cours du dernier trimestre. Dans *Mental Affliction and Church Law*, M. l'abbé R. Collin Pickett, étudie les diverses lois ecclésiastiques concernant les personnes affligées de maladie mentale. La première partie est consacrée à l'histoire de cette législation. Dans la seconde, l'auteur commente les canons du *Code de Droit canonique* se rapportant au sujet traité: la sujétion du malade mental aux lois ecclésiastiques; son domicile; son habilité à recevoir les sacrements, en particulier le sacrement de mariage; sa destitution d'un office ecclésiastique; son exemption des peines, etc.

Le R. P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique a publié, sous le titre *Ordinatio Codicis Juris Canonici*, une plaquette de 161 pages. Il y donne, sous forme de tableaux synoptiques, le plan du *Code de Droit canonique*. La première partie situe chaque titre du code; la seconde ordonne chaque canon à l'intérieur des titres. Cet ouvrage est appelé à rendre de grands services aux étudiants en théologie et en droit canonique.

Les Éditions de l'Université viennent de lancer la cinquième édition du *Recueil de Cantiques* du R. P. Conrad Latour, o.m.i., fondateur de l'École de Musique de l'Université et actuellement professeur au Collège classique de Rouyn. Dans cette édition entièrement refondue, l'auteur a ajouté une soixantaine de cantiques nouveaux, après avoir enlevé quelques cantiques moins populaires. Ce *Recueil*, qui en est à son 46<sup>e</sup> mille, a reçu l'approbation de la Commission interdiocésaine de Musique religieuse de la Province de Québec.

<sup>6</sup> Voir *L'esprit de la « Revue »*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 9-12.

## SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste a inauguré son année académique régulière 1952-1953 par un dîner-causerie au Séminaire Universitaire à la fin de novembre. Le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie a donné un rapport intitulé *Refus de Dieu*. D'autres travaux seront donnés: *La quatrième voie de saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. Benoît Pruche, o.p., du Collège dominicain d'Ottawa, professeur aux Facultés catholiques de Lyon et à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa; *L'existence de Dieu, article de foi*, par le R. P. J. Dugas, p.b., professeur au scolasticat d'Eastview; *La troisième voie de saint Thomas*, par le R. P. Adriaan Pattin, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie.

La réunion tenue au Séminaire universitaire comptait 42 membres présents; les autres réunions se tiendront chez les RR. PP. Dominicains et chez les RR. PP. Blancs.

## SOCIÉTÉ DES CONFÉRENCES.

La Société des Conférences offre, cette année, encore un programme des plus varié et instructif. Nous donnons le programme des réunions tel que préparé par le président, M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement: *Démocratie et responsabilité*, par M. Fenton Moran, de la Catholic University of America; *Cinquante ans de musique française*, par M. Henri Marrou, de l'École des Hautes Études, Paris; *Évolution ou déviation?* par M<sup>me</sup> Julia Richer, journaliste, Montréal; *Le sociologue et la musique*, par M. Marcel Clément, de l'École des Hautes Études commerciales, Montréal; *Langue maternelle et droits de l'homme*, par M. J.-P. Vinay, de l'Université de Montréal; *Trois messagers du cœur, Villon, Charles d'Orléans et Émile Nelligan*, par M. René Salvator Catta, poète, dramaturge et comédien, Montréal; *Le régime français a-t-il persécuté le clergé?* par M. Marcel Trudel, secrétaire de la Faculté des Lettres, Université Laval; *Littérature et psychiatrie*, par le D<sup>r</sup> Karl Stern, professeur de psychiatrie à l'Université d'Ottawa; *Théâtre de la Renaissance et théâtre classique*, par R. P. Bernard Julien, o.m.i., professeur de littérature à l'Université d'Ottawa; *Homme de loi et monde moderne*, par M. Witold Rodys,



professeur à l'Université d'Ottawa; *Le milieu de la culture*, par Son Excellence M. Jean Désy.

#### CONGRÈS, FÊTES ET CONFÉRENCES.

Au mois de septembre dernier, le T. R. P. Rodrigue Normandin, recteur, a assisté, à Québec, à la réunion des universités catholiques. Il prenait également part, ainsi que les RR. PP. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire universitaire, et Arthur Caron, doyen de la Faculté de Droit canonique aux fêtes du centenaire de l'Université Laval de Québec.

Le R. P. René Lavigne, doyen de la Faculté des Arts a représenté l'Université aux fêtes du soixante-quinzième anniversaire de l'Université du Manitoba. Il a profité de son voyage dans l'Ouest canadien pour visiter les différentes maisons d'enseignement affiliées à l'Université.

Le R. P. Maurice Beauchamp, secrétaire de l'Université, assista à la réunion des secrétaires d'universités et de collèges de l'Ontario tenue à l'Université Western Ontario, de London.

Plusieurs professeurs prirent part au Congrès de Pax Romana tenu à Québec au cours du mois de septembre.

Le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, a été invité à donner, à Québec, une conférence intitulée: *Roses ou épines, le plaisir dans la vie chrétienne*. Au Club Richelieu, section d'Ottawa-Hull, il parla des *Soucis d'un recteur*.

M. Joseph Folliet, de Lyon, donna trois cours à la Salle académique. Il développa les thèmes suivants: *Une philosophie de l'histoire est-elle possible? — Progrès technique et progrès humain, — La vision chrétienne de l'histoire*.

#### DEUILS.

L'Université a perdu l'un de ses plus illustres anciens dans la personne de Son Exc. M<sup>sr</sup> John T. McNally, archevêque de Halifax depuis 1937, décédé le 17 novembre à l'âge de 81 ans. Premier évêque de Calgary où il demeura 11 ans, Son Excellence fut également évêque de Hamilton durant 13 ans. M<sup>sr</sup> McNally avait obtenu de l'Université d'Ottawa, son baccalauréat ès arts en 1892. Notre institu-

tion fut représentée aux funérailles par le R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., supérieur du Séminaire universitaire.

La mort accidentelle du R. P. Désiré Bergeron, o.m.i., vicaire à Notre-Dame de Hull, fut également une perte sensible. Ancien élève de notre institution, il y obtint successivement le baccalauréat ès arts, les licences en philosophie (charte ecclésiastique) et en théologie, le doctorat en droit canonique, la maîtrise ès arts et le doctorat en philosophie avec spécialisation en sciences politiques. Après ses études théologiques, il fut attaché à l'Université d'Ottawa où il demeura 10 ans. Il y enseigna aux facultés de Théologie et de Droit canonique, ainsi qu'à l'École des Sciences politiques et sociales dont il devint bientôt le directeur. Travailleur infatigable, il a fait honneur à la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, à son Alma Mater et au diocèse d'Ottawa par sa science sûre et ses conseils judicieux.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

JOSEPH-ANDRÉ JUNGSMANN, [s.j.]. — *Missarum Sollemnia. Explication générale de la Messe romaine*. 2 vol., Paris, Aubier, 1951 et 1952. 316 et 384 p. (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, n<sup>os</sup> 19-20).

La traduction de l'ouvrage du père J.-A. Jungsmann, s.j., comportera trois volumes: nous ne voulons pas tarder davantage à présenter et à recommander les deux premiers volumes, que les RR. PP. Jésuites de Lyon-Fourvière offrent au public de langue française.

L'auteur s'est acquitté de sa tâche avec érudition et exactitude scientifique. Tous les reproches de détail qu'on pourrait lui faire ne diminueront en rien l'importance capitale de son œuvre. Quant aux traducteurs et aux éditeurs de la version française, ils doivent être félicités d'avoir entrepris un travail dont on attendait le résultat avec impatience: les deux premiers volumes attestent qu'ils l'ont mené à bonne fin.

Le premier volume traite de questions générales: *La structure de la messe au cours des siècles*, puis *L'essence et les diverses formes de la messe dans la communauté ecclésiastique*. L'auteur conduit son enquête historique avec maîtrise: il connaît bien les témoignages littéraires de l'antiquité chrétienne et sait en tirer les précieuses indications que d'autres (Dom Pius Parsch, par exemple) avaient exploitées, mais que nous retrouvons toutes ici sous une forme dépouillée, dense, précise et suggestive. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas suffisamment mis à profit l'archéologie sacrée, qu'il s'agisse soit de la maison d'église (Saints-Jean-et-Paul, à Rome, par exemple) soit de la basilique chrétienne primitive, de type liturgique ou funéraire. Il est vrai que ces renseignements sont complémentaires et parfois imprécis; il reste toutefois qu'ils s'inséreraient bien dans un ensemble aussi vaste que celui de cet ouvrage.

Le deuxième volume traite de la messe dans son déroulement rituel. Le R. P. passe alors en revue chacun des éléments de la messe romaine: l'ouverture, les lectures et l'offertoire. Il nous conduit ainsi successivement des débuts de la messe jusqu'à la secrète: la suite étant réservée au troisième volume. L'étude de l'auteur est ici très documentée; son souci d'exactitude scientifique est constant — les notes abondantes en font foi — et sa rédaction, forcément dense et un peu sèche, n'arrive pas à rebuter le lecteur désireux de connaissances précises et, faut-il ajouter, apte à les acquérir.

L'ouvrage du R. P. Jungsmann est donc extrêmement précieux: les liturgistes et les historiens sauront l'utiliser avec profit et accorder ainsi à l'auteur le succès que mérite son long et patient labeur.

J.-Rhéal LAURIN, o.m.i.



Dom PIUS PARSCH. — *Le Bréviaire expliqué dans l'Esprit du Renouveau liturgique* . . . Traduit par l'abbé Marcel Grandclaudon . . . Mulhouse, Salvator. 317 p.

Dom Pius Parsch fut l'un des plus zélés promoteurs du renouveau liturgique contemporain. Grâce aux nombreuses traductions de ses ouvrages, l'influence du prieur de l'abbaye de Klosterneubourg s'étendit au-delà des frontières de l'Autriche et du secteur linguistique allemand, jusqu'au reste de l'Europe et même jusqu'à l'Amérique où les questions liturgiques suscitent beaucoup d'intérêt.

Le savant bénédictin avait jusqu'ici porté son attention sur la sainte messe; l'ouvrage que l'abbé M. Grandclaudon nous présente maintenant en traduction française porte sur le bréviaire. C'est un ouvrage de vulgarisation, surtout destiné à stimuler l'ardeur de ceux qui, par vocation, doivent s'adonner à ce genre de prière liturgique. Les renseignements historiques que fournit l'auteur de même que l'analyse de chacune des prières du bréviaire — respectivement la première et la deuxième partie de l'ouvrage — sont complétés par une troisième partie intitulée: *Esprit du bréviaire*. L'auteur donne parfois des conseils très judicieux aux prêtres et aux pasteurs d'âmes « surchargés de travail » (p. 39). Ce livre est de nature à alimenter la ferveur et à rappeler les bonnes résolutions.

L'ouvrage de Dom Parsch parut quand même à une époque de transition et, bien que nous le recensons plusieurs années plus tard, cette époque n'est pas terminée. Le calme est revenu autour de la nouvelle traduction latine du Psautier; l'Auteur souhaite qu'elle soit encore améliorée: « Du reste, ajoute-t-il, la nouvelle traduction des psaumes n'est qu'un premier pas pour remettre en mouvement la grande réforme du bréviaire » (p. 53).

Combien de temps seront encore utiles les explications du bréviaire telles que les présente Dom Parsch? Nous ne le savons pas. Aussi longtemps toutefois que la réforme n'aura pas été imposée, l'ouvrage du savant et zélé bénédictin pourra servir, avec avantage, à une lecture spirituelle, une classe de liturgie ou un sermon.

J.-Rhéal LAURIN, o.m.i.

\* \* \*

*L'Activité du Saint-Siège en 1951*. Publication non officielle. [ Cité du Vatican ], Imprimerie polyglotte du Vatican, [ s.d. ]. 24,5 cm., 467 p.

Voici un ouvrage qui tout en n'étant pas une publication officielle donne une excellente idée de l'activité du Saint-Siège. Les catholiques y verront avec amour l'action du chef suprême de l'Église et des divers organismes pontificaux, tandis que les non-catholiques auront sous les yeux le travail gigantesque de l'Église catholique dans le domaine religieux, culturel, artistique et scientifique. Ils y trouveront en outre l'action charitable de Pie XII.

La première partie comprend la chronique journalière des audiences de Sa Sainteté et des travaux des divers organismes pontificaux. La seconde partie porte sur l'activité des dix-huit organismes pontificaux tandis que la troisième décrit le travail des organismes de la charité du pape (commission de secours, bureau des migrations, commission pontificale d'assistance, aumônerie apostolique). Vient ensuite la description des activités des organismes de culture tels la Bibliothèque Vaticane, les Archives secrètes, la Commission pontificale d'Archéologie sacrée, l'Académie pontificale romaine d'Archéologie, les musées et galeries pontificales, la Fabrique de Saint-Pierre, la Commission pontificale pour l'Art sacré en Italie, l'Académie pontificale des Sciences, l'Observatoire du Vatican. Le volume se

termine par quelques pages sur l'œuvre pontificale pour la préservation de la foi et pour la provision de nouvelles églises à Rome, sur le Gouvernement de la Cité du Vatican, le poste de Radio-Vatican et sur les solennités et congrès auxquels le Saint-Siège fut représenté.

L'idée qui se dégage du volume est celle d'une activité intense et bienfaisante. Une source très riche de renseignements qui a sa place dans toute bibliothèque d'intellectuel catholique.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

*Mondo Cattolico*, a cura di LUIGI CAMBISE. Roma, Editrice « Domani », [c 1952], xxiv, 974 p., 25 cm.

Ce magnifique ouvrage édité par l'Union des Hommes de l'Action catholique italienne, comble une lacune et répond à un besoin véritable. Cet ouvrage entre dans la catégorie des *Who's who*, mais en dépasse beaucoup les cadres. En effet le *Dizionario internazionale bio-bibliografico* n'est que la quatrième partie du *Mondo Cattolico*. Ce dictionnaire s'est efforcé d'inclure les savants de tous les pays, en donnant une courte notice biographique complétée par la liste des ouvrages les plus importants écrits par les mêmes savants. A lui seul ce dictionnaire comprend près de 550 pages. Une seconde édition sera sans doute plus complète, mais tel quel ce dictionnaire rendra de très précieux services et sera indispensable.

La première partie du *Mondo cattolico* porte sur l'organisation centrale de l'Église catholique. Elle donne des renseignements très précieux, sur le Sacré Collège, la curie romaine, la cour pontificale, les différentes administrations palatines: l'administration des biens du Saint-Siège, la Bibliothèque Vaticane, les Archives secrètes, la Typographie vaticane, etc., puis viennent les différentes gardes pontificales (garde noble, garde suisse, garde palatine d'honneur, gendarmerie pontificale), le corps diplomatique du Saint-Siège et les représentants diplomatiques près le Saint-Siège. Suivent quelques notes sur l'État de la Cité Vaticane et son organisation civile.

La seconde partie énumère les divers ordres et congrégations religieuses dans le monde entier. On y trouve une brève notice historique, le nombre des sujets, le gouvernement, les missions et les pays où la congrégation est présentement répandue.

La troisième partie intéressera d'une façon particulière les laïques catholiques, puisqu'elle énumère toutes les initiatives et les organisations de l'apostolat des laïques dans les différentes parties du monde. Le lecteur trouvera là un tableau saisissant de l'activité des catholiques et saisira en même temps quelle influence ces œuvres exercent dans le monde actuel. Il y trouvera en outre la liste des instituts scientifiques catholiques.

Cette simple énumération montre bien que cet instrument de travail devrait se trouver non seulement dans toutes les bibliothèques universitaires, mais également dans la bibliothèque des intellectuels catholiques qui y trouveront rapidement et réunis en un seul ouvrage une foule de renseignements que l'on doit chercher en plusieurs volumes, pas toujours facilement accessibles.

L'ouvrage est d'une belle tenue typographique. Son prix modique contribuera à en assurer une large diffusion.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*



JEAN DAGENS. — *Bérulle et les Origines de la Restauration catholique (1517-1611)*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1952. 23,5 cm., 457 p.

La fin du XVI<sup>e</sup> siècle marque en Europe l'épanouissement d'un humanisme chrétien qui accueille avec ferveur l'héritage antique. Cette période coïncide avec les années de formation intellectuelle de Bérulle; il a participé à cette ferveur et il s'est plu à retrouver chez les Anciens un pressentiment des vertus chrétiennes. Mais bientôt, comme tous les grands spirituels de son temps, il eut le sentiment du danger que le triomphe de l'humanisme faisait courir à la conception chrétienne de la vie et de la culture. Ce sentiment a été le principe même de sa vocation: replacer Dieu et la religion au centre de la vie.

L'auteur a voulu faire mieux comprendre l'œuvre de Bérulle en décrivant l'ambiance intellectuelle, politique et spirituelle dans laquelle il a évolué. Il fait d'abord une synthèse de l'humanisme de l'époque baroque; il recherche dans quelle mesure Bérulle a pu subir l'influence de ce courant d'idées. Il explique ensuite les origines de la Restauration catholique, en France particulièrement; il y fait ressortir le rôle de madame Acarie.

Une partie importante de l'œuvre de Bérulle a été accomplie sous le règne d'Henri IV; l'auteur essaie de comprendre la politique religieuse de ce roi plus ou moins sincèrement converti; il explique ainsi les difficultés qu'a rencontrées l'établissement en France du Carmel réformé.

Dès cette époque, les grandes lignes de la doctrine spirituelle de Bérulle sont définitives; l'auteur en recherche les caractéristiques. Bérulle apparaît comme le premier des augustiniens français du XVII<sup>e</sup> siècle.

Jean Dagens étudiera dans un autre volume la fondation et le développement de l'Oratoire; l'œuvre de Bérulle dans la Restauration catholique y apparaîtra encore plus clairement. L'auteur appuie son jugement sur une solide et abondante documentation qui garantit la sûreté de ses conclusions.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

CLAUDE J. V. LAWRENCE, O.M.I. — *The Journey of a Soul. Fr. Guillaume's Vocation*. Ottawa, Études oblates, 1952. 23 cm., 56 p.

L'itinéraire spirituel du père A. Guillaume, décédé pieusement à Colombo, Ceylan, en mai 1951, nous révèle l'histoire de sa vocation comme étant une véritable odyssée. Sa montée vers le sacerdoce, d'abord menacée par une santé précaire, est ensuite tourmentée par bien des angoisses. Attiré vers la vie religieuse, le fervent séminariste de Fréjus semble un moment s'orienter vers la congrégation du Très-Saint-Sacrement, puis la décision arrive soudaine et irrévocable: il sera Oblat de Marie-Immaculée. La main secourable de la Sainte Vierge apparaît à toutes les étapes.

Un confrère a entrepris de nous révéler, d'après ses notes intimes, cette belle âme sacerdotale. Cette première tranche ne couvre que l'histoire de sa vocation. Souhaitons que l'A. poursuive son étude et nous décrive au long ce *Journey of a Soul*.

Maurice GILBERT, o.m.i.

\* \* \*



ROBRECHT BOUDENS, o.m.i. — *M<sup>sr</sup> Ch.-J.-E. de Mazenod, évêque de Marseille (1837-1861), et la Politique*. Lyon, Éditions du Chalet, [1951]. 24,5 cm., xix-295 p.

Au sortir de la Révolution, les relations entre l'Église et l'État en France furent souvent tendues et toujours compliquées. Le mouvement révolutionnaire qui visait à détruire un ordre social qu'il jugeait périmé en vint à renverser toute hiérarchie. Au nom de la liberté, la religion elle-même ne fut pas respectée. Dans ces conditions, on comprend que le clergé et surtout les restaurateurs de l'Église de France au XIX<sup>e</sup> siècle n'emboîtèrent pas facilement le pas dans les divers mouvements politiques qui se succédèrent à cette époque.

Parmi ces champions de l'orthodoxie et ces grandes figures de l'Église de France à cette période, l'histoire reconnaîtra certainement M<sup>sr</sup> Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, évêque de Marseille de 1837 à 1861.

Assez bien connu comme fondateur des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, M<sup>sr</sup> de Mazenod n'a guère été jusqu'à présent étudié comme il conviendrait, en particulier son rôle dans le relèvement de l'Église de France. Diverses biographies ont retracé cette longue et très active existence; mais leur information n'était pas complète et le recul leur manquait pour dégager son influence exacte. L'ouvrage du père Boudens est une première pierre qui servira à l'édifice de cette biographie scientifique que plusieurs désirent.

Le premier souci de l'A. semble avoir été de mettre à jour les sources, toutes les sources de l'histoire de M<sup>sr</sup> de Mazenod. A cette fin il a consulté de nombreuses archives ecclésiastiques et civiles de France et d'Italie. De ces documents le père Boudens a tiré son travail sur *M<sup>sr</sup> de Mazenod et la Politique*.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction qui décrit la situation politico-religieuse de la France au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur les ruines accumulées par la Révolution se dessine un mouvement de résurrection de l'Église. C'est le cadre où s'insère l'activité de M<sup>sr</sup> de Mazenod, car, comme l'A. le fait remarquer, la part de l'évêque de Marseille fut surtout celle de l'homme d'action et non celle du théoricien.

Dans la première partie de son ouvrage, l'A. expose l'attitude de M<sup>sr</sup> de Mazenod envers les gouvernements qui se succédèrent entre 1837 et 1861. Opposé à Napoléon en qui il voyait un ennemi de l'Église, il se réjouit de la Restauration des Bourbons. Après la révolution de 1830, des difficultés surgirent à l'occasion de l'accession du roi Louis-Philippe. La consécration de M<sup>sr</sup> de Mazenod sans consultation du gouvernement est la source d'un conflit entre la Monarchie de Juillet et le Saint-Siège, durant lequel le jeune évêque fit preuve d'un grand courage et d'un attachement héroïque aux directives de Rome. — Cet épisode est particulièrement bien traité par l'A. — Sans regret à l'abdication de Louis-Philippe, M<sup>sr</sup> de Mazenod nourrit une sympathie grandissante pour Napoléon III, jusqu'à ce qu'il l'abandonnât totalement quand l'empereur délaissa le pape dans la question de la politique italienne.

La seconde partie traite de son attitude dans deux questions spéciales: à savoir, la question lamennaisienne, où l'on voit l'évêque réprouver fortement la doctrine tout en gardant à Lamennais une profonde sympathie, et la lutte pour la liberté de l'enseignement depuis les Ordonnances de juin 1828 jusqu'à la loi Falloux de 1850, exposée avec beaucoup de précision au moyen de la correspondance inédite.

Une conclusion résume l'ouvrage et permet à l'A. de formuler un jugement d'ensemble. M<sup>sr</sup> de Mazenod n'a jamais fait de la politique au sens strict du mot. Durant les cinq dernières années de sa vie, alors qu'il était sénateur, son action fut minime. Au cours de sa vie, à la tête d'un diocèse important et d'une société religieuse, il eut souvent à se prononcer sur des questions politiques et sur des personnages publics. Toujours il manifesta une grande indépendance d'opinion. Très actif et l'œil ouvert à tous les problèmes, il ne prit cependant jamais la direction d'un mouvement qu'il désirait commun à tout l'épiscopat: il se contenta de suggérer un plan, de stimuler l'action, de lancer une campagne, laissant à d'autres le rôle de premier plan. « Il semble bien, de conclure l'A., que ce fut l'attachement de M<sup>sr</sup> de Mazenod aux droits de l'Église et à son Chef qui fut le ressort déterminant de son attitude et qui a maintenu l'unité de son action face aux questions politiques. »

Toute cette étude est fort bien conduite. On admirera la méthode rigoureuse de présenter un personnage, de décrire une situation, d'analyser, pièces en main, une attitude, de faire parler un texte. Par-dessus tout une grande impartialité que le R. P. J. Grisar, s.j., n'a pas manqué de signaler dans sa lettre-préface de l'ouvrage.

Placé à un véritable tournant de l'histoire, M<sup>sr</sup> de Mazenod s'est forcément trouvé en position de toucher les plus graves problèmes qui s'agissent encore de nos jours: droits de l'Église dans la nomination des évêques, pouvoir temporel du pape, liberté de l'enseignement, question sociale, etc. Ce caractère d'actualité s'ajoute par surcroît à la valeur historique de l'étude du R. P. Boudens.

\* \* \*

Maurice GILBERT, o.m.i.

RENÉ LATOURELLE, s.j. — *Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf*. Montréal, Les Éditions de l'Immaculée-Conception, 1952. 24,5 cm., 213 p.

Les biographes de saint Jean de Brébeuf, en particulier Martin, Piron, Robinne et Talbot, ont déjà utilisé les écrits dont il est ici question, mais seulement comme matériaux partiels de constructions plus vastes. Le père Latourelle les étudie en eux-mêmes, pour leur seule valeur propre. Son œuvre, dont le présent volume n'est qu'une partie, n'a donc pas pour objet le déroulement de la vie du Saint, mais son témoignage d'auteur, lequel offre le plus vif intérêt en raisons de ses qualités propres et parce qu'il éclaire par le dedans la personnalité du héros.

Le premier soin de l'auteur a été de rechercher les écrits de saint Jean de Brébeuf pour en dresser le catalogue et s'assurer de leur authenticité; il a ensuite apprécié les publications et les traductions qui en ont été faites. Cette enquête préliminaire lui a révélé le texte inédit de cinq lettres. L'ensemble des écrits de l'apôtre des Hurons comprend des instructions ou catéchismes, un dictionnaire, une grammaire, deux relations, un journal spirituel et quinze lettres à ses supérieurs.

Dans ce premier volume, le père Latourelle fait l'analyse systématique des relations de 1635 et 1636. Cette étude lui permet en particulier d'apprécier les qualités d'ethnologue de saint Jean de Brébeuf: le grand apôtre a en effet consigné dans ces écrits une foule de remarques sur la vie sociale, politique et religieuse des Hurons. Il connut ces Indiens à la veille de leur dispersion, au moment où leur société allait disparaître et leur culture s'éteindre; sans ce témoignage, nos connaissances sur la nation huronne se trouveraient fort réduites.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.



MARIA MONTESSORI. — *Pédagogie scientifique. La Découverte de l'Enfant*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1952. 226 p.

Les pédagogues avertis connaissaient déjà le manuel classique du D<sup>r</sup> Maria Montessori, *Pédagogie scientifique*, paru en 1912, et traduit depuis lors dans une quinzaine de langues. Desclée vient de publier une nouvelle édition de cette œuvre, traduite cette fois-ci par un disciple de la doctoresse Montessori, madame Georgette-J.-J. Bernard, mise à jour par le protégé de la doctoresse, monsieur Mario M. Montessori, qui pour sa part a préparé un matériel didactique nouveau. Le bouquin est illustré par d'excellentes photographies d'enfants (27) prises sur le vif par monsieur Jean-Marie Marcel.

Le terme « scientifique » subit tellement d'interprétations qu'on serait porté à vouloir corriger le titre du volume en disant plutôt *Pédagogie psychologique*; ce serait bien juste, car toute la méthode est à la base d'observations psychologiques. De plus, le sous-titre, *La Découverte de l'Enfant*, exprime bien l'expérience personnelle de l'auteur, qui a d'abord découvert l'enfant par ses observations éclairées et minutieuses, et qui a voulu ensuite le faire découvrir à tous ses disciples.

Le manuel est en grande partie autobiographique, et l'esprit qui anime l'œuvre se prête mal aux divisions claires et logiques. La révolte contre les traditions pédagogiques du temps, le rôle essentiel de l'« auto-éducation » de l'enfant, le maniement du milieu et le rôle « non directif » de la maîtresse, l'importance de l'activité personnelle, et le rôle prépondérant du « quadrige triomphant » (dessin, écriture, lecture, arithmétique), ont tous leur place accoutumée.

La méthode Montessori a été l'objet de beaucoup d'études et de critiques, comme en témoigne un ouvrage récent de chez nous, qui parut dans le numéro d'automne de *Pédagogie-Orientation*. Quelques philosophes y ont cherché des traces du naturalisme qu'elle aurait absorbé pendant ses études médicales, ou encore dans sa grande admiration pour Froëbel, ou même seulement sous l'influence du *zeitgeist* formulé par Jean-Jacques Rousseau. Les psychologues à leur tour n'ont pas été muets devant son emprise sur l'éducation; entre autres choses, ils voudraient lui voir donner plus d'importance à certaines activités enfantines, comme celles du jeu et de la féerie de l'imagination.

Quoi qu'il en soit des philosophes et des psychologues, l'éducatrice catholique Maria Montessori a fourni une méthode heureuse aux écoles de Froëbel, et les grands services qu'elle a rendus à l'enfance lui ont bien valu sa réputation internationale.

Raymond-H. SHEVENELL, o.m.i.

\* \* \*

PAUL FOULQUIÉ. — *Psychologie*. Paris, Éditions de l'École, 1952. 22 cm., 540 p.

Après avoir publié un *Précis de Psychologie* de 328 pages et un *Traité* de 784 pages, l'auteur offre ce manuel, où les énumérations et discussions de doctrines ont été considérablement réduites pour accorder une part plus importante aux exposés positifs.

Dès l'*Introduction*, il nous apprend que la psychologie est « la science positive des faits psychiques ». C'est dire qu'il identifie la psychologie avec la psychologie expérimentale, qui n'est que l'aspect empirique de la psychologie. De plus, réduire la psychologie rationnelle à la métaphysique, c'est ne pas comprendre



que la philosophie de l'être humain appartient, tout autant que les sciences expérimentales, au premier degré de visualisation abstraite et non au troisième. Si l'auteur avait intitulé son volume « Psychologie expérimentale », c'eût été plus juste, et nous n'aurions rien à lui reprocher, car son ouvrage est incontestablement un magnifique exposé des dernières données de la science empirique sur les activités psychiques de l'homme.

Ayant décidé d'envisager la psychologie uniquement comme science expérimentale, l'auteur s'éloigne cependant de son objectif, en abordant maints problèmes philosophiques, comme la question des universaux, qu'il traite d'une manière par trop sommaire, et la nature de la volition, tandis qu'il demeure silencieux sur une foule d'autres problèmes philosophiques tout aussi importants, tels que la nature de l'homme, sa liberté, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, l'union de l'âme et du corps, etc. Où les élèves étudieront-ils ces questions fondamentales, sinon dans un manuel de psychologie ?

Tout le long de ce livre, l'auteur intercale, en suivant l'ordre chronologique, des portraits des principaux psychologues, avec notices biographiques et résumés de leurs doctrines; ce qui équivaut à une brève histoire de la psychologie et ajoute grandement à la valeur du manuel.

Lorsqu'il traite de l'objet de la psychologie, l'auteur prend la peine de distinguer cet objet « d'après le spiritualisme et d'après le matérialisme », comme si la psychologie pouvait avoir des objets contradictoires, et comme si ces doctrines opposées n'étaient tout simplement que deux alternatives qui sollicitent notre adhésion. L'auteur prétend que la psychologie peut aboutir soit au matérialisme, soit au spiritualisme. La position matérialiste ne serait-elle pas un présupposé ou une fausse prémisse plutôt qu'une conclusion ou un aboutissement de la psychologie ? Pourquoi perdre une si belle occasion de montrer que le matérialisme, pas plus que toute fausseté d'ailleurs, n'a pas droit de cité dans l'esprit humain ? Pourquoi tant de retenue ? Pourquoi vouloir ménager la chèvre et le chou ?

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT EDWARD BRENNAN, o.p. — *General Psychology*. New York The Macmillan Company, 1952. 21.5 cm., xxxii-524 p.

This is a revision of the well-known text-book of Father Brennan, who taught Psychology for several years at the Thomistic Institute of Providence College and who is now visiting-professor at the University of Montreal. The author has reworded most of his text, but follows exactly the same plan, so that there is no substantial difference between the first edition of 1937 and this one, except perhaps that the number of illustrations and charts has been reduced. It is unfortunate that practically all the quotations from St. Thomas have been deleted in this edition. Only a few texts, which were in Latin in the previous notes, have been preserved but translated into English. I suppose that it was thought that very few college students nowadays can understand Latin.

Father Brennan devotes a large part of his book to the strictly scientific aspects of Psychology. Many problems, which really belong to Experimental Psychology, are considered at length. For a more philosophical treatment, his Thomistic Psychology is still preferable. Yet, in this extremely valuable work,

which bears as subtitle *A study of man based on St. Thomas* and in which the organism, along with sensitive and intellectual life, are examined from the point of view of both science and philosophy, one gets a perfectly comprehensive account of man.

We can think of no text-book which is superior to this one. It is simply a "must" for every student and teacher of Psychology.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ARCHER TAYLOR and FREDRIC J. MOSHER. — *The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma*. Chicago, University of Chicago Press, 1951. 23 cm., 289 p. \$12.50.

An average reader's first impression on examining this addition to the fields of bibliography and reference will undoubtedly be one of enthusiastic interest. Here is a fascinating subject conveniently arranged and adequately described from an historical point of view. The reader might very well spend many pleasant and profitable hours going over these pages either systematically and painstakingly or skimming along from item to item as he wishes. On every page there is something of importance and in every chapter something that is new, useful or even necessary to one's bibliographical education.

However, the librarian's first impression on reading *Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma* is likely to have in it much more than enthusiastic interest. Two things will come to the librarian's mind when first examining this welcome reference tool. First, it represents a tremendous amount of careful research on the part of the writers; many hours of arduous work that could only be a labour of love since it is so well done and so ably arranged.

Secondly, the librarian will think with gratitude of the usefulness of this work and of the numerous hours of research that could be saved should one be fortunate enough to have access to such a reference tool which, printed on good paper, with a clear type, and masterly arrangement, gives an historical summary of the subject. Gradually the writers worked up to the point where the bibliographies themselves were examined and described. The copious lengthy footnotes are informative and useful. *The Classified Guide to Dictionaries and Other Lists of Anonyma and Pseudonyma* will be well received.

The index is somewhat selective with a note referring the reader to the Bibliography or the Classified Guide. In this connection a consolidated index covering the whole work might have been an important improvement, even if it had entailed duplication of references in some instances. However, it can be fully understood that such an index would be added to the cost of publication, and the present price (\$12.50) has been considered by some as too high already. Nevertheless, if one considers the amount of time and energy spent in its compilation and the number of hours of a librarian's valuable time that might be saved, then it could be concluded that the price is reasonable.

The achievements of the authors who have so successfully surmounted the many difficulties which attend all publications of this kind certainly deserve congratulations and thanks.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

\* \* \*



MICHEL MOLLAT. — *Le Commerce maritime normand à la fin du Moyen Âge*. Paris, Plon, 1952. 23 cm., 583 p.

Cet ouvrage est une histoire économique et sociale de la Normandie au XV<sup>e</sup> siècle et pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup>. L'auteur procède d'abord à une longue et minutieuse enquête afin de déterminer les influences de la guerre de Cent Ans sur l'évolution du commerce et de la société normande; ce long conflit a eu nécessairement de graves répercussions sur l'économie de cette province, qui se trouvait sur la route d'invasion. En particulier, les établissements fondés par Jean de Béthencourt dans les îles Canaries durent être abandonnés.

Cependant, grâce à la richesse et à la variété de ses ressources et aussi à l'esprit d'entreprise de ses habitants, la Normandie a rapidement recouvré son ancienne prospérité à la fin de la guerre de Cent Ans. L'auteur étudie les facteurs qui ont concouru au recouvrement de cette prospérité. Au début de l'époque moderne, les ports normands, celui de Rouen surtout, réapparaissent sur le plan du grand commerce international.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

GUY FRÉGAULT, MICHEL BRUNET, MARCEL TRUDEL. — *Histoire du Canada par les Textes*. Montréal, Fides, 1952. 24,5 cm., 297 p.

Puisqu'il semble maintenant généralement admis que l'enseignement de l'histoire du Canada ne doit pas être un exercice de rhétorique, la nécessité de l'étude des sources est devenue évidente: il faut démontrer aux élèves que les conclusions qu'on leur expose sont le résultat d'une étude scientifique des documents. Pourtant, il n'a pas été jusqu'ici très facile aux professeurs d'employer cette méthode féconde: il n'existait pas de recueil de documents sur l'ensemble de notre histoire. MM. Frégault, Brunet et Trudel leur ont rendu un service inappréciable en réunissant à leur intention les documents les plus utiles.

La nature de leur ouvrage les a sans doute obligés à opérer un choix, mais ce choix répond bien à leur but. Il leur était naturellement impossible d'assembler en un seul volume tous les documents, même les plus importants; il leur a fallu, en particulier, laisser de côté certaines pièces dont la présentation eût exigé un appareil critique considérable.

*L'Histoire du Canada par les Textes* présente 105 documents de toute nature, relations de voyages, témoignages de contemporains, rapports d'administrateurs, textes de traités et de lois. Chaque pièce est précédée d'un bref aperçu historique destiné à la situer dans son cadre.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

LIONEL GROULX. — *Histoire du Canada depuis la Découverte*. 4 vols. Montréal, l'Action Nationale, 1950-1952. 22 cm.

Monsieur le chanoine L. Groulx a toujours préféré présenter l'histoire du Canada sous la forme qu'il a adoptée dans l'ouvrage qu'il vient de terminer; cette forme est en effet plus attrayante que celle de l'érudition et elle lui permet de déployer ses grandes qualités d'écrivain. Il est vrai que pour être exacte la synthèse doit reposer sur l'érudition, mais le lecteur prendra sans doute pour acquis que M. le chanoine Groulx est aussi un maître dans ce domaine, puisqu'il étudie l'histoire du Canada depuis longtemps.



Pourtant, quelques-uns penseront peut-être que l'autorité du maître n'est pas le seul critère de toute vérité. Le lecteur, même s'il est doué d'un minimum respectable de connaissances historiques, sera ici plusieurs fois astreint à des actes de foi difficiles, puisqu'il ignorera les bases du raisonnement. Qu'il le veuille ou non, l'auteur de ces espèces de travaux porte un jugement qui dépend de la perspective du juge, qui varie elle aussi indéfiniment et qui, pour reconstruire le passé, lui impose ses catégories actuelles et personnelles. Quelques-unes des catégories actuelles et personnelles de l'auteur sont aujourd'hui connues et elles pourraient faire douter de la justesse de certaines de ses conclusions. Il existe des synthèses historiques qui assurent une plus grande sécurité au lecteur désireux d'acquérir des connaissances scientifiques: sans encombrer le texte du lourd appareil de l'érudition, elles renvoient à la fin la citation des sources principales. Tout en reconnaissant les mérites de l'ouvrage de M. le chanoine Groulx, nous croyons qu'il aurait gagné en procédant de la même manière.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

GUSTAVE LANCTOT. — *L'Œuvre de la France en Amérique du Nord. Bibliographie sélective et critique.* Montréal, Fides, 1951. 20 cm., 185 p.

GUSTAVE LANCTOT. — *Filles de Joie ou Filles du Roi. Étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France.* Montréal, Chantecler, 1952. 20 cm., 230 p.

Le premier titre désigne une bibliographie sélective et critique. L'auteur y fait le choix et une brève critique des sources imprimées les plus aptes à faire connaître les réalisations françaises en Amérique en général, et principalement au Canada français. L'ouvrage comprend cinq parties: 1° Sources imprimées; 2° Ouvrages généraux d'histoire; 3° Études sur la culture, les beaux-arts et le folklore; 4° Questions sociales et politiques, institutions, droits, études et problèmes; 5° Guides bibliographiques.

L'étude bibliographique de M. G. Lanctot est destinée à éviter aux chercheurs une perte de temps considérable dans des ouvrages de second ordre, inconvénient rendu inévitable par l'abondance actuelle des publications sur l'histoire du Canada. Ce but est atteint par une classification logique et le choix judicieux de l'un de nos meilleurs historiens.

Toute nation tient à défendre la pureté de son origine et ressent comme une insulte les remarques désobligeantes à ce sujet. C'est donc avec raison que les Canadiens français considèrent comme un affront, certaines allégations fantaisistes sur l'émigration féminine au Canada au temps du régime français.

L'œuvre de M. G. Lanctot en histoire canadienne est déjà considérable, et tout en renouvelant sur une base plus solide l'étude de plusieurs sujets, elle détruit impitoyablement une foule de légendes trop souvent considérées comme des faits indiscutables. Ainsi, son dernier livre, *Filles de joie ou Filles du Roi*, semble devoir mettre fin aux ignobles propos contenus dans *Les Voyages du Baron de la Hontan* qui ont colporté dans toute l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, que les premiers contingents de femmes envoyés au Canada étaient formés de filles de joie ramassées sur les pavés de Paris. L'auteur établit, avec preuves abondantes à l'appui, que contrairement à la politique suivie pour d'autres colonies, les épouses des premiers Canadiens ont été soigneusement choisies.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

MARCEL TRUDEL. — *Le Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1952. 22,5 cm., 236 p.

Garneau et à sa suite un grand nombre d'historiens ont jugé fort sévèrement le Régime militaire. Une étude particulière de ce régime aux Trois-Rivières a conduit M. M. Trudel à une appréciation plus nuancée. Le bouleversement des institutions dont parle Garneau n'a commencé qu'en 1764 avec l'instauration du gouvernement civil. Le Régime militaire n'a été, somme toute, que la continuation du régime français qu'on a adapté aux circonstances. A part quelques cas isolés, ce mode de gouvernement ne peut être qualifié de « la plus insupportable tyrannie ». Il a eu mauvaise réputation à cause de son nom, mais, dans un pays qui ne lui appartenait pas encore définitivement, l'Angleterre ne pouvait instaurer qu'un gouvernement provisoire et la prudence la plus élémentaire l'obligeait à soumettre ce régime au contrôle de l'armée.

M. M. Trudel a montré dans ses ouvrages précédents, en particulier *Louis XVI, le congrès américain et le Canada*, les qualités du véritable historien qui ne conclut qu'après une étude méthodique des sources. Le livre dont il est ici question ne dément pas ces qualités, et le lecteur sera heureux de disposer bientôt d'une étude générale sur le Régime militaire, étude que M. Trudel prépare actuellement.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

GUY FRÉGAULT. — *Le Grand Marquis*. Montréal, Fides, 1952. 21,5 cm., 481 p.

Comme le signale justement l'auteur dans son *Introduction*, « de tous les obstacles à l'avancement des connaissances historiques, la plus formidable est bien cette manie prétentieuse de considérer comme résolus les problèmes que l'on connaît guère et de ne pas poser les questions parce que l'on s'imagine posséder les réponses ». Au sujet du marquis de Vaudreuil, il est illusoire de croire que tout est connu et que son cas est définitivement réglé. En fait, avant la publication de l'ouvrage de Guy Frégault, il n'existait aucune biographie du dernier gouverneur de la Nouvelle-France.

La bibliographie que cite l'auteur au début de son livre, est très impressionnante et nous donne une idée du travail immense qu'imposent les recherches historiques scientifiquement conduites. L'étude biographique de Vaudreuil a été ici reprise à la base des sources manuscrites, et ce seul fait lui confère déjà beaucoup de valeur. L'auteur se limite à l'étape louisianaise de l'administration de Vaudreuil; la connaissance de cette période lui paraît justement requise pour la compréhension de l'étape canadienne. La sûreté de ses conclusions dans ces travaux d'approche font naître chez le lecteur le désir de lire la seconde partie de l'ouvrage le plus tôt possible.

Les travaux historiques du genre de ceux de M. G. Frégault heurtent trop de préjugés pour ne pas susciter de réactions; il n'est pas agréable d'être dérangé de positions que l'on croyait fortement établies. Cependant, avant de l'accuser de partialité envers son héros, il serait prudent de faire avec lui une révision complète des sources.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*



# Notre grand chancelier n'est plus

---

*Si le prestige et la renommée commandent le témoignage, la douleur impose, sinon le silence, du moins la discrétion. Il faut avoir senti, au fond de son âme, la richesse d'une présence pour éprouver la pauvreté du vide ou de la privation. On aura tout dit, quand paraîtront ces lignes, des éminentes qualités de cœur et d'esprit de Son Excellence M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon. Mais personne, devant sa tombe à peine close, n'aura pu saisir, dans leur réalité profonde ce que, pour nous, signifient ces simples mots: « Notre Grand Chancelier n'est plus. »*

*Pour grande que soit notre peine, nous nous inclinons amoureusement devant les desseins mystérieux de la Providence. Il appartient à Dieu, et uniquement à lui, d'appeler, à son heure, les hommes qu'il s'est choisis comme serviteurs et qu'il s'est donnés pour amis. Leur mort que, selon les apparences, nous déclarons subite, parce qu'elle se passe dans l'instant, n'est pas celle que la liturgie qualifie d'improvisée. Par leur commerce intime et constant avec Dieu, grâce à l'intuition que leur procurent la foi vivante et la charité, ils ont connu et compris, avec toute la certitude possible, que la vie n'est pas une descente vers le rien, une marche forcée vers les ténèbres, une reculade vers l'abîme ou le dénuement, mais une montée vers le Tout, un cheminement vers la Lumière essentielle, un retour vers la possession définitive. Aussi, rien ne les ébranle dans leurs convictions, rien ne les arrête dans leur course, rien ne les peut surprendre dans leur confiance; et ils vont, fidèles à leur itinéraire, jusqu'à l'extrême du devoir et du dévouement. Les limites du monde n'encerclent pas l'étendue de leur charité et ils n'est point pour eux de terre étrangère.*

*Telle est l'optique dans laquelle, au sein d'une si dure épreuve pour notre admiration et pour notre amitié, nous trouvons un surnaturel réconfort. Car, bien avant son accession au siège d'Ottawa,*



*M<sup>r</sup> Vachon était un des nôtres; il avait ici ses entrées libres et portait sur soi la clef de notre maison. Il avait surtout la clef de nos cœurs. Son amour de l'Université n'a fait que s'accroître avec ses responsabilités de chancelier. Personne n'eut plus intensément à cœur le développement de notre institution que cet universitaire de race, que ce savant en qui la science s'alliait à une vertu et à une piété peu communes. Homme de vision, il fut pour nous un phare; homme de volonté et d'action, il fut pour nous un ressort et un stimulant; homme d'œuvres, il fut pour nous d'une munificence princière.*

*Comment ne pas s'éprendre d'une si attachante figure? Comment résister aux charmes de sa personne, à l'exquise délicatesse de ses sentiments? Son nom, sa mémoire, ses œuvres sont ici à jamais. Par tout ce qu'il a été, par tout ce qu'il a fait pour nous, il a droit qu'on le proclame le second fondateur de l'Université centenaire.*

LE RECTEUR.

# *L'éducation physique dans le développement intégral de la personnalité*

---

## I. — L'ÉDUCATION PHYSIQUE A LA CROISÉE DES CHEMINS.

### A. APPARITION DES TENDANCES ANTIPÉDAGOGIQUES.

Aussi longtemps que le sport resta chose britannique, il fut aristocratique, hiérarchisé, chevaleresque et courtois, écrit Lucien Dubech . . .

Malheureusement, l'américanisme qui a produit la désaffection des métiers et des professions, qui a réglé, comme un moteur, l'homme qui travaille, en le privant de la liberté de ses mouvements, a aussi imposé son esclavage dans le monde des athlètes.

On a voulu tout perfectionner pour obtenir un meilleur rendement et l'on a corrigé les mouvements du sportif dans le stade, comme ceux de l'ouvrier dans l'usine.

Mais la stylisation, qu'elle s'applique à la fleur ou à l'homme, n'est-elle pas une violation, voire une déformation de la beauté naturelle, et le mieux n'est-il pas souvent l'ennemi du bien<sup>1</sup> ?

Les protagonistes de la méthode naturelle détestent les déviations, les désaxations du sport contemporain et s'insurgent contre sa tendance antipédagogique.

L'éducation physique, dit Georges Hébert, est avant tout d'ordre pédagogique et non pas physiologique, encore moins médical . . . Les outrances sportives elles-mêmes, avec les méfaits de toutes sortes qui en résultent, ne sont pas uniquement la conséquence, comme on le croit généralement, d'un manque de contrôle médical ou physiologique. Elles proviennent avant tout de ce que le sport est dévoyé et dévié de son vrai but utile et social. Dans sa conception actuelle, le sport est *antipédagogique* et, dans sa pratique, il n'est tenu compte d'aucune considération psychologique d'un ordre élevé. *Il suffit de le remettre dans le cadre pédagogique pour qu'il redevienne sain*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir Michel CHRISTIAN, *L'esprit chrétien dans le sport*, Lettre-préface de S. Exc. M<sup>gr</sup> Baudrillart, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933, p. 98.

<sup>2</sup> Georges HÉBERT, *L'Éducation physique, virile et morale par la méthode naturelle*, tome I, *Exposé doctrinal et principes directeurs de travail*, 5<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Vuibert, 1944, p. XI.

Dans un de ses volumes<sup>3</sup>, l'auteur dénonce, sous une forme mordante, les dangers du sport dévié, poussé vers la spécialisation à outrance, aboutissant au spectacle et à l'exhibition commerciale.

Voilà pourquoi les pédagogues et les esprits les plus clairvoyants de notre siècle s'inquiètent et sont d'avis que dans l'éducation physique contemporaine, certaines tendances excessives, désorbitées, qui nient l'intellectuel, le spirituel et donnent ainsi la primauté à l'irrationnel, aux instincts animaux, menacent de détruire l'idéal éducatif de la personnalité, c'est-à-dire l'idéal du développement harmonieux et intégral de toutes les capacités humaines.

L'animalité, une fois déchaînée, menace d'éclipser la rationalité et l'humanité. Le danger antiintellectualiste<sup>4</sup> guette l'éducation de notre âge.

Dans la statue gigantesque de Nabuchodonosor (Dan. II, 32 et suiv.) la tête était d'or, les membres et le tronc étaient d'argent et d'airain, les pieds étaient de fer et d'argile. N'est-ce pas le contraire dans notre système d'éducation? Les pieds et le tronc sont d'airain et d'or, la tête est d'argile<sup>5</sup>.

Les anomalies, les déviations dans l'éducation physique contemporaine sont la conséquence de l'invasion du paganisme, du sécularisme, c'est-à-dire la conséquence de la déchristianisation de tous les secteurs de la civilisation occidentale, l'éducation incluse.

#### B. ENVAHISSEMENT DE L'ESPRIT ANTISCOLASTIQUE ET ANTICHRÉTIEN.

« Neither scholasticism nor narcissism is a tenable goal », conclut le prof. Delbert Oberteaffer dans son volume sur l'éducation physique<sup>6</sup>.

Certains pédagogues contemporains sont d'avis que c'est l'Église qui est responsable des maux de l'éducation physique. Ils accusent l'Église, et avant tout la scolastique, le moyen âge et l'ascétisme

<sup>3</sup> Georges HÉBERT, *Le Sport contre l'Éducation physique*, Paris, Paul Vuibert, 4<sup>e</sup> édition, 1946.

<sup>4</sup> Voir John Courtney MURRAY, *The Contemporary Devaluation of Intelligence*, dans *Goals for American Education*, Published by the Conference on Science, Philosophy and Religion, Ninth Symposium, New York, Harper & Brothers, 1950, p. 153-162.

<sup>5</sup> R. P. M. MESCHLER, s.j., *Principes d'Éducation catholique*, Paris, P. Lethielleux, 1911, p. 187-188.

<sup>6</sup> D. OBERTEAFFER, *Physical Education: A Textbook of Principles for Professional Students*, New York, Harper & Brothers, 1951, p. 366.



chrétien, de ne pas s'occuper du corps et de l'éducation physique<sup>7</sup>. Est-ce vrai ?

Michel Christian, dans son volume pondéré et fascinant<sup>8</sup>, montre que le moyen âge, grâce à la foi qui l'a animé et inspiré, a possédé un esprit sportif exemplaire. D'après Pierre de Coubertin, rénovateur des jeux olympiques (1894), auteur de la *Pédagogie sportive*, l'esprit sportif médiéval « garde une intensité et une fraîcheur supérieures, probablement, à ce que l'antiquité grecque elle-même avait connu ». On peut dire que le moyen âge chevaleresque, scolastique, ascétique et mystique a connu non seulement l'athlétisme physique, mais aussi l'athlétisme intellectuel, moral et spirituel.

Si l'Église, par la chevalerie a christianisé, au moyen âge, la force physique, si la croix, brodée sur l'épaule et le cœur du soldat, les consacre à la défense de la foi et de la justice, dont elle est l'image, ces résultats merveilleux, obtenus sur une société éprise d'indépendance, débordante d'enthousiasme et d'activité, découlent de la doctrine même, alors enseignée, dans les chaires de théologie<sup>9</sup>.

Même les porte-parole de l'éducation physique au XX<sup>e</sup> siècle qui lancent les attaques contre le moyen âge, la scolastique et l'ascétisme chrétien, doivent enfin reconnaître que les origines et le développement des sports modernes, surtout en Angleterre, patrie des sports, se nourrissent de l'héritage chevaleresque et sportif du moyen âge<sup>10</sup>.

La théorie scolastique de l'éducation qui va révolutionner et éblouir les esprits les plus progressifs du XX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup> est contenue dans *De Magistro* de saint Thomas d'Aquin. Le Docteur angélique,

<sup>7</sup> Voir: Jay B. NASH, *Physical Education: Interpretations and Objectives*, New York, A. S. Barnes & Company, 1948, p. 18-21; Clifford Lee BROWNELL and E. Patricia HAGMAN, *Physical Education. — Foundations and Principles*, New York — London — Toronto, McGraw-Hill Book Company, 1951, p. 68-69; Eugene W. NIXON and Frederick W. COZENS, *An Introduction to Physical Education*, Fourth Edition, Philadelphia and London, W. B. Saunders Company, 1952, p. 27-28; Jesse Feiring WILLIAMS, *The Principles of Physical Education*, Philadelphia and London; W. B. Saunders Company, Fifth Edition, 1950, p. 117-118.

<sup>8</sup> Michel CHRISTIAN, *L'Esprit chrétien dans le Sport*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933, p. 41-56.

<sup>9</sup> M. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 47.

<sup>10</sup> Eugene W. NIXON and Frederick W. COZENS, *op. cit.*, p. 28. — Emmett A. RICE, *A Brief History of Physical Education*, Revised and enlarged edition, New York, A. S. Barnes, 1929, p. 124: « As early as the year 1200, writers were expressing opinions on the value of games and comparing the benefits to be derived from the different sports. »

<sup>11</sup> Voir M. H. MAYER, *Philosophy of Teaching of St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1929, p. 4-24.

patron des écoles catholiques, est loin de mépriser le corps et l'éducation physique ! Au contraire: il défend les droits du corps; il insiste sur la nécessité de l'éducation physique parce que « la vigueur de l'esprit correspond à la santé du corps et l'organisme plus sain permet une plus grande perfection intellectuelle <sup>12</sup> ».

« Nous devons aimer notre corps du même amour dont nous aimons Dieu », dit le grand maître de la pensée scolastique, lumière du moyen âge. Ces mots qui pourraient et devraient être gravés en lettres de feu au frontispice de tous les instituts d'éducation physique de nos universités, résument la doctrine scolastique sur le corps qui est l'abrégé et le couronnement de la création divine visible, et qui, par la grâce sanctifiante, est appelé à devenir membre du Corps mystique de Jésus-Christ, temple de l'Esprit-Saint.

C'est un malentendu fatal que de confondre ou d'identifier la scolastique, l'ascétisme chrétien <sup>13</sup> et le thomisme avec le dualisme manichéen, cathare, albigeois, bogomile, vaudois, cartésien, janséniste, occasionnaliste, puritain !

Le cartésianisme ne mérite en aucune façon le titre de philosophie catholique.

Le thomisme s'oppose à lui. La philosophie thomiste ne prend pas l'homme pour un ange qui habite une maison en ruines, mais une créature qui n'est ni esprit ni matière seulement. Elle rétablit la synthèse vivante détruite par les principes de Descartes <sup>14</sup>.

Dans un discours, adressé le 20 mai 1945, à une dizaine de mille sportifs: alpinistes, cyclistes, canotiers, nageurs, lutteurs, patineurs, amateurs de rugby, de hockey, de ski, de javelot, de ballon, de pugilat, etc., le pape Pie XII a mis en lumière l'attitude multiséculaire de l'Église catholique à l'égard du corps et de l'éducation physique:

Ils sont loin de la vérité ceux qui accusent l'Église de ne pas s'occuper des corps et de la culture physique. De même ceux qui voudraient réduire sa compétence aux « choses purement religieuses, exclusivement spirituelles ». Comme si le corps, créature de Dieu au même titre que l'âme à laquelle il est uni, ne devait pas avoir sa part dans l'hommage à rendre au Créateur ! « Que vous mangiez, écrivait aux Corinthiens l'Apôtre des gentils, que vous buviez, que vous fassiez toute autre chose, faites tout

<sup>12</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *De Magistro*.

<sup>13</sup> Voir R. P. J. LINDWORSKY, s.j., *Psychologie de l'Ascèse*, Paris, Editions Alsatia.

<sup>14</sup> GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES, PHILOSOPHIQUES ET BIOLOGIQUES, *Médecine et Education, Principes directeurs*, Paris, Spes, 1946, p. 13. (Collection « Convergences »).



pour la gloire de Dieu » (1 Cor. 10, 31). Saint Paul parle ici de l'activité physique: le soin du corps, le sport, rentrent précisément dans ces « autres choses ».

Souvent même son langage est très explicite: il nomme les courses, les luttes, non pour les critiquer ou les blâmer, mais en connaisseur qui élève leur concept et leur attribue une noblesse chrétienne.

Aussi bien, qu'est le sport, sinon une des formes de l'éducation corporelle? Cette éducation a un rapport étroit avec la morale: comment donc l'Église pourrait-elle s'en désintéresser? En réalité, l'Église a toujours témoigné, à l'égard du corps humain, une sollicitude et des égards que le matérialisme, dans son culte idolâtrique, n'a jamais eus. C'est très naturel. Ce système ne voit, ne connaît du corps que la chair matérielle, dont la vigueur naît et fleurit, pour s'alanguir ensuite et mourir, semblable à l'herbe des champs qui finit dans la cendre et dans la boue. Bien différente est la conception chrétienne. D'après elle, le Seigneur a fait du corps son chef-d'œuvre dans l'ordre de la création visible. Il l'avait destiné à croître ici-bas, puis à s'épanouir immortel dans la gloire du ciel. S'il l'a associé à l'esprit dans l'unité de la nature humaine, c'est qu'il voulait faire goûter à l'âme le charme des œuvres divines et lui permettre de contempler dans ce miroir leur commun Créateur, de le connaître, de l'adorer, de l'aimer. Ce n'est pas Dieu qui a fait mortel notre corps, c'est le péché.

Le sport est un antidote efficace contre la mollesse et la vie commode, il éveille le sens de l'ordre, il forme à l'examen et à la maîtrise de soi, au mépris du danger, sans forfanterie, sans pusillanimité. Vous voyez comment il dépasse la simple robustesse physique, comment il aboutit à la force et à la grandeur morale<sup>15</sup>.

Comment l'Église, qui enseigne la doctrine chrétienne sur l'incarnation du Verbe et sur la résurrection des morts, pourrait-elle mépriser le corps et nier l'importance de l'éducation physique? L'Église ne perd jamais de vue que le sujet de l'éducation chrétienne, c'est l'homme tout entier: un esprit joint à un corps dans l'unité de nature, avec toutes ses facultés naturelles et surnaturelles, tel que nous le font connaître la droite raison et la Révélation<sup>16</sup>. Par con-

<sup>15</sup> *Actes Pontificaux*, n° 9, Montréal, Ecole sociale populaire, 1946, p. 2-4.

<sup>16</sup> S. S. PIE XI, encyclique sur *L'Éducation chrétienne de la Jeunesse*.



séquent, mépriser ou même éliminer l'éducation physique signifierait mutiler et détruire la conception catholique de l'homme et de la vie et glisser inévitablement vers les unilatéralités, vers les extrêmes, vers les hérésies pédagogiques et didactiques. Tout ce qui est unilatéral, extrême, partiel, partial, monoculaire n'est jamais scolastique ni catholique !

De ce qui précède, il ressort clairement que l'Église est loin de mépriser le corps et l'éducation physique. Au contraire, à travers les siècles, elle a été la protectrice et le défenseur intrépide des droits légitimes du corps<sup>17</sup> contre les attaques des hérésies, comme le gnosticisme, le manichéisme, le néoplatonisme, la doctrine des cathares, des albigeois, des vaudois, des jansénistes, des occasionalistes, etc. Et au XX<sup>e</sup> siècle, ne sont-ce pas les pédagogues catholiques qui ont écrit les plus belles pages sur les droits du corps et sur l'éducation physique ? Il suffit de mentionner quelques noms : R. P. M. Meschler<sup>18</sup>, s.j., R. P. J. Schroeteler<sup>19</sup>, s.j., R. P. Poucel<sup>20</sup>, D<sup>r</sup> Et. De Greef<sup>21</sup>, Max Marin<sup>22</sup>. Les écrits du R. P. Poucel nous révèlent la mystique et le sens le plus profond de l'éducation physique chrétienne.

### C. UNE BABEL SANS ISSUE ?

Dans la pédagogie, tout est faux, tout s'effondre, tout s'écroule, si le point de départ, c'est-à-dire le concept de l'homme et de la vie, est faux. Les meilleures méthodes ou moyens perdent leur valeur, leur efficacité, si les fins ultimes de l'éducation et de la vie sont perdues de vue.

Hélas ! La pédagogie du XX<sup>e</sup> siècle est devenue une pédagogie des moyens exclusivement, au lieu d'être une pédagogie des fins et

<sup>17</sup> Franz WALTER, *Der Leib und sein Recht im Christentum* (Le corps et son droit dans le christianisme), 1910.

<sup>18</sup> R. P. M. MESCHLER, *Principes d'Education catholique*, Paris, P. Lethielleux, 1911.

<sup>19</sup> R. P. J. SCHROETELER, *Leibeskultur im Lichte des Christentums* (L'éducation physique à la lumière du christianisme), dans *Bildung und Erziehung*, 1936.

<sup>20</sup> R. P. POUCEL, *Plaidoyer pour le corps*, Paris, Plon; *Incarnation; Pour que votre Ame respire; La Parabole du Monde*.

<sup>21</sup> D<sup>r</sup> Et. DE GREEF, *Culture et Education physique*, Paris, Castermann, [s.d.] (« Bâtir », Collection d'études pour la restauration de la société chrétienne).

<sup>22</sup> Max MARIN, *Pour une Education physique chrétienne, L'athlète chrétien, Comment le former*, Bruxelles, Les Presses de Belgique, 1944.

des moyens à la fois. L'origine, la nature et la destinée divines échappent complètement à l'éducation nouvelle.

Si l'éducation nouvelle [dit P. Foulquié] marque de grands progrès dans les techniques pédagogiques, on y constate une certaine incertitude dans la conception de la fin par rapport à laquelle les techniques les plus heureuses ne sont que des moyens. La pédagogie ne se suffit pas. Elle a besoin d'être fondée sur une philosophie de l'homme et de la destinée humaine<sup>23</sup>.

Jacques Maritain met en évidence le fait que l'éducation est un art, et il n'y a pas d'art sans la finalité<sup>24</sup>. Dans l'éducation physique, la situation est la plus déplorable: jusqu'à présent, on ne s'entend pas sur les fins immédiates, les fins intermédiaires et les fins ultimes de l'éducation physique! Par conséquent, le développement physique semble mis en dehors du développement harmonieux et intégral de la personnalité de l'éduqué! L'homme reste toujours un grand inconnu! La véritable hiérarchie des fins de l'éducation physique n'est qu'au stage des tâtonnements et des hésitations.

Nous sommes encore loin, dit Georges Démeny (1850-1917) [un des promoteurs de la gymnastique synthétique], dans *L'Éducation de l'Effort*, de nous entendre sur le but vraiment social de l'éducation physique. On aurait pu croire, étant donné les derniers travaux faits sur la question, que nous étions définitivement sortis des hésitations du début, mais de perpétuelles oscillations de l'opinion mal dirigée et fortement exploitée nous ramènent toujours au point de départ, à l'athlétisme brutal, sans idéal, sans utilité, inaccessible aux faibles et indifférent aux travailleurs de l'esprit. On n'établit pas des institutions d'État sur la vanité seule. Il manque à ces efforts de la mesure, de la sagesse, de la gradation; le record et le concours mènent aux pires abus, à la folie du sport outré, négation même de l'éducation physique dont le but s'adresse à tous et doit consister à préparer à la vie normale sans rien forcer et sans rompre notre équilibre mental<sup>25</sup>.

Les conceptions fragmentaires, mutilées, tronquées de l'homme ont complètement assombri la fin ultime et les objectifs de l'éducation physique et ont causé la confusion générale dont parlent

<sup>23</sup> P. FOULQUIÉ, *Les Ecoles nouvelles*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p. 158. (Nouvelle encyclopédie pédagogique, Collection dirigée par Pierre Joulia).

<sup>24</sup> Jacques MARITAIN, *L'Éducation à la Croisée des Chemins*, Paris, Egloff, 1947, p. 17.

<sup>25</sup> Cité par G. HÉBERT, *Les Champs d'Ébats, Centres de régénération physique, virile et morale*, Paris, 1944, p. 6.



Eugène W. Nixon et Frédérick W. Cozens<sup>26</sup>, Jay B. Nash<sup>27</sup>, Karl W. Bookwalter<sup>28</sup> et les autres. Voilà pourquoi le docteur Lucien Dehoux, professeur à l'Université de Liège et directeur de l'Institut physique de la Province de Liège, parle de « Babel » dans l'éducation physique et cherche les moyens d'en sortir<sup>29</sup>.

L'organisation des unions internationales, avec l'espoir de surmonter les divergences de points de vue et d'aboutir à la synthèse, n'a pas donné les résultats escomptés. La plus vaste union de cette sorte est la Fédération internationale de Gymnastique Ling. Hélas ! au lieu de s'entendre, d'harmoniser et de réconcilier les divers points de vue, on va aboutir à une Babel universelle.

L'expérience nous a [...] démontré qu'une Union mondiale est actuellement une Babel. Trop de gens s'y rencontrent qui ne peuvent se comprendre. Leurs langues, leurs tempéraments, leurs degrés d'évolution, ne le permettent pas<sup>30</sup>.

L'éducation physique du XX<sup>e</sup> siècle est à la croisée des chemins. La diversité, la richesse des nouvelles théories, opposées les unes aux autres, est éblouissante; l'entassement des nouveaux faits empiriques épars est écrasant. Hélas ! ce qui manque, c'est l'esprit puissant, l'esprit de synthèse, d'intégration centrée sur le concept clair, précis, complet de l'homme et de l'idéal éducatif.

Rien donc d'étonnant si l'éducation physique moderne, fondée sur le concept fragmentaire, partiel, tronqué, de l'homme, menace de désintégrer, de fractionner, de déséquilibrer la nature de l'éduqué<sup>31</sup>

<sup>26</sup> E. W. NIXON and F. W. COZENS, *An Introduction to Physical Education*, p. 67: « In view of the prominence given organized physical education in almost all schools of any repute in America, we should be justified in assuming that physical educators generally are in close agreement about the purposes for which this phase of education exists. Therefore it is with surprise and some consternation that we still discover rather widespread confusion and contradiction about the purposes of the physical education program, even among those engaged in the profession. »

<sup>27</sup> Jay B. NASH, *Physical Education: Interrelations and Objectives*, New York, A. S. Barnes & Company, 1948, p. 17-22. « In spite of the emphasis placed upon physical education in recent years, great confusion exists. Physical education means another thing to the athletic coach, another to the school administrator and another to the general public . . . »

<sup>28</sup> K. W. BOOKWALTER, *The Tyranny of Words*, dans *Journal of Health and Physical Education*, 18 (1947), p. 714-715.

<sup>29</sup> L. DEHOUX, *Pour sortir de Babel*, dans *L'Homme sain*, octobre 1950, p. 253.

<sup>30</sup> *Appel aux peuples latins* [article de la Rédaction], dans *L'Homme sain*, revue latine d'éducation physique et de médecine appliquée, Bordeaux, janvier 1950, p. 3.

<sup>31</sup> Voir Delbert OBERTEUFFER, *Physical Education*, New York, Harper & Brothers, 1951, p. 44-87, (Harpers Series in School and Public Health Education, Physical Education, and Recreation).



au lieu de l'intégrer et la rendre participante de la plénitude de l'existence humaine et divino-humaine.

Si l'ancienne conception dualiste de la nature humaine est heureusement devenue désuète, la plupart des hommes aujourd'hui encore, ne s'appliquent sérieusement qu'à la formation d'un fragment d'eux-mêmes, et c'est ainsi qu'il y a, à côté des « barbares du corps », des « barbares de l'esprit <sup>32</sup> ».

Y a-t-il des moyens de sortir de la Babel dont parlent L. Dehoux et la rédaction de *L'Homme sain*, et de surmonter la double barbarie de notre âge qui est mise en évidence par R. Risset ? Nous répondons : oui. C'est l'application des principes fondamentaux (matière, forme, activité, finalité) de la philosophie aristotélico-thomiste ou hylémorphique, de la philosophie qui ne connaît pas le gouffre béant entre la matière et la forme, entre le corps et l'âme, entre l'activité et la finalité, entre la technique, les moyens, les méthodes et les fins. C'est le concept, c'est l'idéal de l'humanisme chrétien ou intégral qui nous servira de guide des plus fidèle pour nous faire sortir de Babel dans l'entraînement physique et nous donner le remède efficace contre la double barbarie — barbarie du corps et barbarie de l'esprit — qui menace notre âge.

Notre étude comprend deux parties principales. La première décrit et analyse les diverses tendances opposées de l'éducation physique du XX<sup>e</sup> siècle. La deuxième vise à faire ressortir le fait que les diverses tendances et théories, apparemment opposées, contraires, ne sont en réalité que des points de vue complémentaires et qu'elles se laissent facilement englober, harmoniser, réconcilier dans le cadre de la philosophie aristotélico-thomiste de l'homme, de la vie et de l'éducation, aboutissant ainsi à la synthèse, en établissant la hiérarchie des fins de l'éducation physique et en montrant l'importance, la place et le rôle de celle-ci dans le développement harmonieux et intégral de la personnalité.

<sup>32</sup> Raoul RISSET, *Sport et Culture*, dans *Education physique et Sport*, Paris, n° 7, octobre 1951, p. 5.

## II. — QUATRE MOUVEMENTS OPPOSÉS DANS L'ÉDUCATION PHYSIQUE CONTEMPORAINE.

Quatre grandes tendances, quatre mouvements internationaux caractérisent l'éducation physique du XX<sup>e</sup> siècle :

- 1° le mouvement centré sur le jeu, les loisirs et la récréation;
- 2° le mouvement centré sur la culture physique ou la gymnastique;
- 3° le mouvement centré sur les sports;
- 4° le mouvement centré sur la santé.

*Retour à la nature !* Retour aux sources, aux éléments, à l'originel, à la nature non corrompue, à la liberté, à la spontanéité, aux énergies créatrices ! La réflexion réprime la nature ! L'intellectualité tue l'animalité ! Vivent les jeux, les loisirs et la récréation ! Voilà les devises qui animent le premier mouvement <sup>33</sup>.

*Retour à l'homme !* Retour à soi-même ! Retour à la discipline, au contrôle, à la maîtrise parfaite de soi-même, sans quoi aucune véritable force, aucun travail, aucune entreprise, aucun succès n'est concevable ! Vive la gymnastique, vive la culture physique qui discipline, d'une façon systématique, notre corps et notre esprit ! Voilà les mots d'ordre dont s'inspirent les représentants du deuxième mouvement.

*Retour à la société !* A la vie communautaire qui est l'arène vaste et libre de la compétition permanente, des épreuves d'efficiencé, d'excellence corporelle et spirituelle et qui ainsi ouvre toutes les voies au succès ! Vive l'émulation, vive la lutte, le sport, la forme plus socialisée de l'éducation physique ! A bas l'éducation physique qui est trop émasculée, efféminée ! A bas aussi l'éducation physique qui est trop formaliste, sclérosée ! Voilà les leitmotifs qui animent les représentants du troisième mouvement.

Homme du XX<sup>e</sup> siècle, tourne ton attention vers le problème vital, existentiel, notamment vers les déviations, les désaxations, les perversions physiques, intellectuelles, morales et spirituelles de ta vie ! Ou bien tu restaureras l'équilibre physique et mental que tu as perdu sous l'influence du machinisme moderne, ou bien tu finiras

<sup>33</sup> Voir M. DUFRENNE, *La philosophie du sport*, dans *Education physique et Sport*, juillet-août 1950, p. 4-6.

par un naufrage sans précédent ! Vive l'éducation physique préventive, diagnostique, thérapeutique, curative, par ses fins, par ses méthodes, par son esprit, essentiellement « intégrative » ! A bas les déviations de toutes sortes dans les loisirs, dans la culture physique et dans les sports contemporains ! C'est ainsi que les animateurs du mouvement centré sur la santé et la sainteté, c'est-à-dire sur l'intégration de la personnalité humaine, apparaissent comme les juges suprêmes à l'égard des anomalies dans le domaine des loisirs, de la gymnastique et des sports.

*L'équilibre physique et l'équilibre mental*: voilà à quoi doit viser l'éducation physique, disent les représentants du quatrième mouvement. Ni le plaisir, ni la beauté, ni la force, ni le rendement ne sont et ne peuvent être les facteurs essentiels et décisifs, s'ils servent à désintégrer et à ruiner la personnalité humaine au lieu de l'intégrer et de l'édifier.

#### A. LE MOUVEMENT CENTRÉ SUR LE JEU, LES LOISIRS ET LA RÉCRÉATION.

Nous avons besoin  
de la philosophie  
de la récréation <sup>34</sup>.

Le mouvement, centré sur le jeu, les loisirs et la récréation, se répand de plus en plus à travers tous les pays, intéresse les diverses couches sociales et gagne ainsi une popularité sans précédent.

Ce sont avant tout Friedrich Schiller <sup>35</sup> (1759-1805), Friedrich W. Froebel <sup>36</sup>, Karl Cross <sup>37</sup> (1861-), Edouard Claparède <sup>38</sup>, Henri Bouchet <sup>39</sup>, l'éminent penseur hollandais Johan Huizinga <sup>40</sup> (1872-1945),

<sup>34</sup> C. L. BROWNELL and E. P. HAGMAN, *Physical Education. Foundations and Principles*.

<sup>35</sup> Friedrich SCHILLER, *Ueber die aesthetisene Erziehung des Menschen* (Sur l'éducation esthétique de l'homme), 1795.

<sup>36</sup> F. W. FROEBEL, *Education of Man*, New York, D. Appleton, 1887.

<sup>37</sup> Karl GROSS, *Die Spieleder Tiere* (Les jeux des animaux), 1896, 3<sup>e</sup> éd. 1930; *Die Spiele der Menschen* (Les jeux des hommes), 1899.

<sup>38</sup> E. CLAPARÈDE, *Psychologie de l'Enfance*, 1911.

<sup>39</sup> Henri BOUCHET, *L'Individualisation de l'Enseignement*, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

<sup>40</sup> Johan HUIZINGA, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1949.



Joseph Pieper<sup>41</sup>, Elmer D. Mitchel<sup>42</sup>, Jay B. Nash<sup>43</sup>, qui ont fait saillir le jeu comme élément essentiel de l'existence et de l'activité créatrice humaine. La littérature concernant le jeu, les loisirs et la récréation va devenir très abondante<sup>44</sup>. Le problème est clarifié aux points de vue biologique, psychologique, social, culturel, industriel et spirituel. Clifford Lee Brownell, directeur du département de la santé et de l'éducation physique à l'Université Columbia, souligne l'importance et la nécessité urgente de la philosophie de la récréation. Dernièrement le problème du jeu, des loisirs et de la récréation est devenu l'objet de discussions scientifiques très vives et très profitables dans les journaux américains<sup>45</sup>. Le mouvement du jeu, des loisirs et de la récréation se répand à travers tous les pays du monde. Le Canada y prend une part très active. On tente d'élaborer la philosophie des loisirs et de la récréation<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Joseph PIEPER, *Leisure, Basis of Culture*, New York, Pantheon Books, 1952.

<sup>42</sup> E. D. MITCHELL and B. S. MASON, *The Theory of Play*, New York, A. S. Barnes & Co., 1948.

<sup>43</sup> Jay B. NASH, *Philosophy of Recreation and Leisure*, St. Louis, C. V. Mosby Co., 1953, en particulier p. 154-166.

<sup>44</sup> Voir H. C. LEHMAN and P. A. WITTY, *The Philosophy of Play Activities*, A. S. Barnes & Co., 1927; C. B. BURNS, *Leisure in the Modern World*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1932; G. D. BUTLER, *The Leisure Hours of 5000 People*, The National Recreation Association, 1934; Edmund JACOBSON, *You Must Relax. A Practical Method of Reducing the Strain of Modern Living*, New York and London, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co., 1934; W. BOYD and W. OGILVIE, *The Challenge of Leisure*, London, New Education Fellowship, 1936; L. H. WEIR, *Europe at Play*, New York, A. S. Barnes & Co., 1937; H. DURANT, *The Problem of Leisure*, London, Routledge & Sons, 1938; Foster Rhea DULLES, *America Learns Play*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1940; David Harold FINK, *Release from Nervous Tension*, 1943; Gerald B. FITZGERALD, *Community Organization for Recreation*, New York, A. S. Barnes & Co., 1948; Harold D. MEYER and Charles K. BRIGHBILL, *Community Recreation*, Boston, D. C. Heath & Co., 1948; M. H. NEUMEYER and E. S. NEUMEYER, *Leisure and Recreation*, New York, A. S. Barnes, 1949; George D. BUTLER, *Introduction to Community Recreation*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1949; *American Association for Health, Physical Education and Recreation, Research Method Applied to Health, Physical Education and Recreation*, Washington, D.C., The Association, 1950.

<sup>45</sup> R. J. FRANCIS, *Toward a Philosophy of Physical Education*, dans *Journal of Health and Physical Education*, 10 (1939), p. 216-217, 258-259; Jesse F. WILLIAMS, *Education Through the Physical*, dans *Journal of Health and Physical Education*, 13 (1942), p. 523-524; Joseph B. WOLFFE, *New Horizon in Health, Physical Education and Recreation*, dans *Journal of Health and Physical Education*, 18 (1947), p. 699-701, 743-745; James E. ROGERS, *Leisure — A Challenge to Education*, dans *Journal of American Association for Health, Physical Education and Recreation*, 20 (1949), p. 316-354; Paul M. LIMBERT, *The Place of Recreation on the Total College Curriculum. A College President Looks at the Problem*, dans *Recreation*, 43 (1949), p. 283-285; Naidene GOY, *An Integrated Community Recreation Program*, dans *Journal of American Association for Health, Physical Education and Recreation*, 21 (1950), p. 14-15; H. Clifton HUTCHINS, *The Use of School Buildings for Recreation*, dans *Recreation*, 44 (1950).

<sup>46</sup> *La philosophie des loisirs*, causerie par M. le chanoine Armand Racicot, de Saint-Jean, à la Semaine sociale de Joliette, le 1<sup>er</sup> octobre 1949.

Dans les pays anglo-saxons c'est Herbert Spencer (1820-1903) qui, dans son ouvrage intitulé *Éducation intellectuelle, morale et physique*, a fait saillir les loisirs comme une partie intégrale de la vie et de l'éducation complète (education for complete living). Voici la classification des différents genres d'activités qui, d'après Herbert Spencer<sup>47</sup>, constituent la vie humaine complète :

- 1° les activités qui contribuent directement à la conservation de l'individu ;
- 2° les activités qui contribuent indirectement à la conservation de l'individu ;
- 3° les activités qui ont pour objet l'entretien et la conservation de la famille ;
- 4° celles qui assurent le maintien de l'ordre social et politique ;
- 5° les activités de genres variés qui rendent les loisirs une partie intégrale de la vie par la satisfaction des goûts et des sentiments.

La doctrine spencerienne sur les cinq départements de la vie et de l'éducation complète est devenue très populaire aux États-Unis. Sous une forme modifiée et élargie, elle fut acceptée, en 1918, par l'Association nationale d'Éducation — la plus influente société pédagogique comprenant quatre cent cinquante mille membres et trois mille cinq cents associations locales affiliées — comme la charte des principes et des fins de l'éducation<sup>48</sup>.

Malheureusement, la doctrine spencerienne est fondée sur le concept mutilé de l'homme, notamment le concept de l'homme-animal. C'est pourquoi Spencer ne trouve de place ni pour l'éducation religieuse ni pour Dieu dans sa pédagogie du « vivre complet » !

Certains philosophes, psychologues et pédagogues du XX<sup>e</sup> siècle ont lancé cette devise : « Au commencement il y avait le rythme. » Actuellement on découvre que le problème des jeux, des loisirs et de la récréation est étroitement et indissolublement lié avec celui du rythme dans l'ordre cosmique entier, ainsi que dans toutes les

<sup>47</sup> Herbert SPENCER, *Education: Intellectual, Moral, and Physical*, New York, D. Appleton & Co., 1866, p. 16.

<sup>48</sup> Lire: *Cardinal Principles of Secondary Education*, Report of the Commission of the National Education Association on the Reorganization of Secondary Education, dans *U. S. Bureau of Education Bulletin*, n° 35, 1918.



phases de l'existence humaine. Le rythme étant un phénomène universel<sup>49</sup>, il va devenir une notion centrale autour de laquelle pivotera la pédagogie nouvelle<sup>50</sup>. Le jour et la nuit, l'été et l'hiver, la vigilance et le sommeil, la vie consciente et la vie subconsciente, le travail et la récréation, l'inspiration et l'expiration, la tension et la détente, l'envolée consciente et la replongée vers le repos subconscient, l'élan et le retombé: tout cela n'est que les multiples manifestations du même rythme universel de la vie qui règne dans l'univers tout entier. A l'instar d'un chant, la vie de l'humanité est composée d'antithèses, dit saint Augustin. « Sicut carmen ex antithesis componitur. »

D'après Rudolf Bode, le principal porte-étendard de la gymnastique rythmique contemporaine<sup>51</sup>, le machinisme aurait éloigné l'homme moderne du rythme normal de la vie, l'aurait trop énérvé, déséquilibré, désaxé, l'aurait rendu malade. Rien donc d'étonnant si des penseurs comme John Collier parlent de la « plénitude de la vie par les loisirs<sup>52</sup> ». Retournons au rythme normal de l'existence humaine ! s'écrie le docteur Fr. Moerchen, après avoir diagnostiqué le mal dont souffre l'homme moderne, désorbité et désintégré par le machinisme<sup>53</sup>.

Le R. P. Joseph Schroeteler, s.j., l'un des directeurs de l'Institut des Sciences pédagogiques de Muenster et un des principaux rédac-

<sup>49</sup> Professeur LAIGNEL-LAVASTINE, *Les Rythmes et la Vie*, Paris, Plon, 1947, p. 1 (« Présences »).

<sup>50</sup> Voir: E.-Jacques DALCROZE, *Gymnastique rythmique*, Neuchâtel, 1906; *Der Rhythmus als Erziehungsmittel* (Le rythme, moyen d'éduquer), 1907; *Rhythmus, Musik und Erziehung* (Le rythme, la musique et l'éducation), 1921. L. KLAGES, *Vom Wesen des Rhythmus*, (Essence du rythme); L. PALLAT und F. HILKER, *Kuenstlerische Koerpererziehung*, (L'éducation physique esthétique), Breslau 1926, p. 142-191; E. FEUDEL, *Rhythmik. Theorie und Praxis der Koerperlich-musikalischen Erziehung* (Le rythme, La théorie et la pratique de l'éducation corporelle musicale), Muenchen 1926; F. H. WINTHER, *Der rhythmische Mensch* (L'homme rythmique), Rudolfstadt 1922; F. KLATT, *Schoepferische Pause* (La pause créatrice), Verlag Dietrich, Jena; Albert SCHWEITZER, *La Philosophie de la Civilisation*, 3<sup>e</sup> édition, 1941. H. MEDAU, *Rhythmische Gymnastik als taegliche Kraftquelle*, (La gymnastique rythmique, source de la force quotidienne), Stuttgart, Berlin-Leipzig.

<sup>51</sup> Rudolf BODE, *Rhythmus und Koerpererziehung* (Le rythme et l'éducation physique), 1925; *Das Lebendige in der Koerpererziehung* (L'élan vital dans l'éducation physique), 1925; *Neue Wege in der Koerpererziehung* (Voies nouvelles dans l'éducation physique), 1925.

<sup>52</sup> D<sup>r</sup> Jay B. NASH, *Philosophy of Recreation and Leisure*, St. Louis, C. V. Mosby, 1953, p. 9.

<sup>53</sup> Fr. MOERCHEN, *Der nervoese Mensch unserer Zeit. Wie hilft man ihm? Wie hilft er sich?* (L'homme nerveux de notre temps. Comment pouvons-nous l'aider? Comment peut-il s'aider?) Wiesbaden 1946, p. 12.



teurs du célèbre *Manuel des Sciences pédagogiques*, nous a donné une étude pénétrante sur le rythme au point de vue éducatif <sup>54</sup>.

On arrive à la conclusion que les systèmes pédagogiques qui méconnaissent ou éliminent le rythme, le jeu, les loisirs et la récréation — cet élément essentiel de l'existence et de l'activité créatrice humaines, — produisent une dangereuse déviation et constituent un attentat contre la nature elle-même.

C'est donc une hérésie psychologique, pour l'éducateur [dit l'illustre pédagogue français Henri Bouchet], que de se défier du jeu. C'est se priver délibérément de la plus précieuse des énergies qui sourdent dans l'âme des enfants. C'est vouloir comprimer à son début l'élan qui les porte à la conquête heureuse de leur avenir: exercice des instincts les plus fondamentaux, joie de sentir sa puissance, de vaincre la nature brute, de voir son œuvre prendre forme sous les coups répétés de sa volonté, griserie d'être cause libre de ses actes, tout conspire à faire du jeu l'irremplaçable ferment de la jeunesse <sup>55</sup>.

L'activité déployée dans les jeux joue le rôle de tonique dans l'éducation <sup>56</sup>.

De même, on met en évidence le fait que le rythme et la mesure ne sont pas deux phénomènes identiques: la mesure signifie le nombre, le quantitatif, la répétition, l'immuable, l'artificiel, le monotone, tandis que le rythme signifie l'alternance, le renouvellement perpétuel, l'élan vital et, par conséquent, implique toute la variété et la diversité des formes de la vie.

Le rythme [dit Charles Diem, directeur de l'Institut de l'Éducation Physique de l'Université de Cologne] n'est pas la répétition, mais le renouvellement. La mesure répète, le rythme renouvelle. Chaque mesure est la répétition . . . Au contraire, la nature vivante ne se répète jamais. Chaque flot de l'eau, chaque arbre, chaque feuille, chaque animal, chaque homme n'est pas la répétition de son prédécesseur, mais seulement quelque chose de semblable à lui <sup>57</sup>.

<sup>54</sup> J. SCHROETELER, s.j., *Rhythmus und Erziehung* (Le rythme et l'éducation), 3<sup>e</sup> édition, 1925.

<sup>55</sup> Henri BOUCHET, *L'Individualisation de l'Enseignement. L'individualité des enfants et son rôle dans l'éducation*, nouvelle édition, Paris, Presses universitaires de France, 1948, p. 168.

<sup>56</sup> D<sup>r</sup> Maurice BOIGEY, *Education physique de l'Enfance et de l'Adolescence*, Paris, L'Expansion scientifique française, 1929, p. 125-148 (Bibliothèque pathologique infantile).

<sup>57</sup> Carl DIEM, *Theorie der Gymnastik* (La théorie de la gymnastique), Berlin, 1930, p. 148.

La mesure fatigue, le rythme vivifie ! C'est Karl Buecher, l'auteur de l'ouvrage retentissant intitulé *Le Travail et le Rythme*, qui a fatalement confondu le rythme et la mesure.

#### B. LE MOUVEMENT CENTRÉ SUR LA GYMNASTIQUE.

La gymnastique ou la culture physique commence son règne avec Johann Christoph Friedrich Guths Muths (1759-1839), Ernst Moritz Arnd (1769-1860), Karl Friedrich Friesen (1784-1814) et Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), « père de la gymnastique », en Allemagne; avec Par Henrik Ling (1776-1839), en Suède, et le colonel François Amoros (1770-1848), en France.

La gymnastique de Jahn, créée au lendemain d'Iéna, était destinée à l'entraînement militaire et vouée à la réalisation de l'unité nationale des prussiens. « L'unité allemande, dit Jahn, dans le *Chant du Cygne*, a été le rêve de ma vie éveillée, l'aurore de ma jeunesse, l'éclat de soleil pendant mon âge mûri et maintenant elle est devenue l'étoile du soir qui m'appelle vers l'éternité. » Par ses écrits — par exemple, *L'Éveil du Patriotisme dans l'Empire prussien; A tous les Prussiens; La Nationalité allemande; L'Art de la Gymnastique allemande* (1816), — il a voulu éveiller la conscience nationale, les forces vitales et la combativité de ses compatriotes. La gymnastique prussienne militaire continuée et élaborée jusque dans les détails par Adolf Spiess<sup>58</sup> (1810-1858), porte-parole de la gymnastique scolaire, Alfred Maul<sup>59</sup> (1828-1907), Justus Carl Lion<sup>60</sup> (1829-1901), Georg Heinrich Weber<sup>61</sup> (1834-1913) et Edm. Neuendorff<sup>62</sup>, a exercé une influence profonde en Russie tsariste. C'est Alexis Boutovski (1838-), inspecteur de l'École militaire et haut fonctionnaire du ministère de

<sup>58</sup> A. SPIESS, *Lehre der Turnkunst* (La théorie de la gymnastique); *Turnbuch fuer Schulen* (Manuel de la gymnastique pour les écoles), Basel, 1847.

<sup>59</sup> Alfred MAUL, *Anleitung fuer den Turnunterricht an Knabenschulen* (Guide pour l'entraînement physique aux écoles des garçons), 3 Teile, Karsruhe 1910, 6<sup>e</sup> édition.

<sup>60</sup> J. C. LION, *Mathematiker und Turnlehrer* (Le mathématicien et le maître de gymnastique), 7<sup>e</sup> édition, Bremen, 1887.

<sup>61</sup> G. H. WEBER, *Grundzuege des Turnunterrichts fuer Knaben und Maedchen* (Les éléments essentiels de la gymnastique pour les garçons et les filles), 3<sup>e</sup> édition, 1887.

<sup>62</sup> E. NEUENDORFF, *Methodik des Schulturnens* (La méthodologie de la gymnastique scolaire), Leipzig, 1927.



l'Instruction publique, qui a ouvert à la gymnastique prussienne militaire, les portes des écoles du vaste empire russe.

La culture physique prussienne a été portée au pinacle par J. C. Lion, le physiologiste allemand, par Émile du Bois-Reymond et surtout par Edm. Neuendorff, directeur de la Haute École prussienne de Culture physique à Berlin. D'après Lion, la gymnastique allemande, c'est la poésie du corps, tandis que la gymnastique suédoise ne serait que la sophistique du corps. D'après E. du Bois-Reymond, « la gymnastique allemande, en harmonisant sagement la théorie et la pratique, semble être la plus heureuse et la définitive solution du problème dont s'occupe la pédagogie depuis les temps de Rousseau <sup>63</sup> ».

Au XX<sup>e</sup> siècle, E. Neuendorff lance la devise « Retour à Jahn », et devient le principal porte-étendard de la gymnastique prussienne militarisée, nationalisée. « Je sais, dit Neuendorff, deux sources pures et j'entends leur jaillissement : la virilité, qui se développe du corps vigoureux et la nation, qui est née du sang et du sol <sup>64</sup> . . . »

La gymnastique aux agrès, créée par le colonel espagnol Amoros, naturalisé français, ministre de Joseph Bonaparte, comprend les exercices des cordes, du trapèze, des anneaux, des échelles, des nœuds, des perches, des barres fixes et des barres parallèles ; elle est caractérisée par une technique très précise et détaillée. L'institut de gymnastique, organisé par Amoros à Grenelle et plus tard transféré à Joinville, fut la première ébauche de l'école normale militaire. C'est ainsi que la méthode d'Amoros, introduite en France en 1816, et restant à la base de l'enseignement de l'école de Joinville jusqu'en 1903, a pénétré, par l'influence des instructeurs, dans les collèges et les écoles françaises.

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, la gymnastique militaire a causé une véritable révolte chez les pédagogues, les médecins, les hygiénistes et les esthètes ; on l'accusa d'avoir trop insisté sur la force physique animale, aux dépens de la santé, des valeurs spirituelles, de la beauté, de l'épanouissement harmonieux et intégral

<sup>63</sup> Voir Prof. Dr R. GASCH, *Handbuch des gesamten Turnwesens und der verwandten Leibesuebungen* (Encyclopédie de la culture physique entière et des exercices physiques apparentés), 2<sup>e</sup> volume, Wien und Leipzig, 1928, p. 426.

<sup>64</sup> E. NEUENDORFF, *Geschichte der neueren deutschen Leibesuebungen vom Beginn des 18 Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (Histoire de la gymnastique allemande moderne du début du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à présent), Dressen, p. 722.



de la personnalité humaine. Les excès de la gymnastique militaire ont provoqué des réactions à l'étranger, aussi bien qu'en Allemagne même.

Dans les pays de l'Europe centrale et orientale, la gymnastique des Sokols, créée par Miroslav Tyrš (1832-1884), professeur d'art à l'Université de Prague et auteur de l'ouvrage *Les Fondements de la Gymnastique*, a pris un essor considérable. M. Tyrš a visé au renouveau physique et moral du peuple par l'idéal de la beauté.

En Allemagne, la première grande attaque contre la gymnastique aux agrès a été lancée par Otto Heinrich Jaeger (1828-1912), professeur aux universités de Tubingue et de Zürich, auteur d'un ouvrage retentissant sur la gymnastique grecque pour lequel il a reçu un prix<sup>65</sup>. Sa théorie de l'éducation physique, fondée sur l'idéal de la beauté, est explicitée dans les deux écrits suivants: *École de Gymnastique pour la Jeunesse* et *La Nouvelle École de Gymnastique*.

Le mouvement contre la culture physique, inauguré par Jaeger et ses partisans, a atteint son point culminant au congrès d'Éducation physique qui a eu lieu à Berlin, en 1922. Le congrès eut des répercussions formidables: quatre ans plus tard, le 1<sup>er</sup> novembre 1926, les principales écoles d'éducation physique — celles de Kallmeyer, de Gindler, de Mensendieck, de Lohland, de Laban, etc. — se réunirent pour former une seule Association de Gymnastique dont l'animateur et l'inspirateur fut l'éminent pédagogue Franz Hilker. Pour propager la nouvelle théorie d'éducation physique, d'une façon plus efficace, on fonda la revue *Gymnastique*, on produisit le film national « La force et la beauté », et on organisa des congrès nationaux de gymnastique (à Dusseldorf, en 1927). Malheureusement, la marée montante du national-socialisme a mis fin à toutes ces entreprises constructives.

« Ce que Newton a fait pour les sciences physiques, Linné pour les sciences botaniques, Darwin pour les sciences biologiques, Ling

<sup>65</sup> O. H. JAEGER, *Die Gymnastik der Hellenen in ihrem Einfluss aufs gesamte Altertum und ihrer Bedeutung fuer die deutsche Gegenwart. Ein Versuch zur geschichtlich-philosophisch Begrueudung einer aesthetischen Nationalerziehung*. (La gymnastique grecque: son influence sur l'antiquité entière et son importance pour l'Allemagne contemporaine. Essai historique et philosophique sur les bases de l'éducation nationale esthétique). Stuttgart, 1881.

l'a fait pour la gymnastique<sup>66</sup>. » La gymnastique suédoise, développée par P. H. Ling et propagée par l'Institut royal central à Stockholm, a poursuivi sa marche victorieuse à travers tous les pays occidentaux, la France en particulier.

Ling ne met pas l'accent sur le développement de la force et le gonflement artificiel des muscles. Il vise à la santé et à la correction des défauts physiques par le fonctionnement régulier de toutes les activités physiologiques, de toutes les grandes fonctions vitales, comme la respiration et la circulation. Ling a libéré la gymnastique moderne de la dictature militaire, de l'esprit des casernes et l'a orientée vers la *médecine*. Son système porte la marque essentiellement hygiénique, thérapeutique, curative.

Au XX<sup>e</sup> siècle, les principaux porte-étendard de la gymnastique suédoise sont: L. M. Toerngren<sup>67</sup> (1839-1913), ancien directeur de l'Institut royal central d'Éducation physique à Stockholm et directeur du G. C. I. (1887-1907); le major J. G. Thulin<sup>68</sup>, directeur de l'Institut Sud-Suédois de Lund, président de la Fédération internationale de Gymnastique Ling (F.I.G.L.) et créateur de la gymnastique pour les petits enfants; la Finnoise Elli Bioerksten, qui, depuis les Jeux olympiques de 1912, à Stockholm, a donné l'impulsion à l'évolution et au développement de la gymnastique féminine<sup>69</sup>; K. A. Knudsen<sup>70</sup> (1864-), directeur de l'Institut central d'Éducation physique du Danemark; Niels Bukh<sup>71</sup>, qui est influencé par les systèmes d'Elin Falk, inspectrice de la gymnastique et spécialiste en psychologie infantine (sa devise: « Libérez le corps, vous libérerez l'esprit ! »), et d'Elli Bjoerksten; Joergen Peter Mueller<sup>72</sup> (1866-),

<sup>66</sup> Prof. Foster WATSON, *The Encyclopaedia and Dictionary of Education*, London - Bath - Melbourne - Toronto - New York, Sir Isaac Pitman & Sons, 1921, p. 253.

<sup>67</sup> L. M. TOERNGREN, *Lehrbuch der schwedischen Gymnastik* (Manuel de la gymnastique suédoise), traduit par A. Schairer, 4<sup>e</sup> édition, Esslingen 1924.

<sup>68</sup> J. G. THULIN, *Gymnastiklehrbuch* (Le manuel de la gymnastique), 6<sup>e</sup> édition 1926; *Kleinkinderturnen* (La gymnastique des petits enfants), 2<sup>e</sup> édition, Leipzig, 1926.

<sup>69</sup> Voir Maurice LEGISQUET, *Problèmes actuels de l'éducation physique et sportive*, dans *L'homme Sain*, janvier 1951, p. 344.

<sup>70</sup> K. A. KNUDSEN, *A Textbook of Gymnastics*, Translated by Ruth HERBERT and H. G. JUNKER, Philadelphia, 1923.

<sup>71</sup> N. BUKH, *Fundamental Gymnastics*, Translated by Emily ANDREWS and Karen WESTERDAL, New York, 1928.

<sup>72</sup> J. P. MUELLER, *Mein System* (Mon système), 13<sup>e</sup> édition; *Mein Atmungssystem* (Mon système respiratoire), Leipzig, 1921.



directeur de l'Institut Mueller à Londres; Lindhart, professeur d'anatomie et de physiologie à l'Institut central de Copenhague.

La gymnastique suédoise, fondée sur la médecine et ayant un caractère scientifique, ne tarda pas à entrer en conflit avec la gymnastique allemande. Dans certains pays, comme par exemple aux États-Unis, le système allemand et le système suédois étaient tous deux en vogue. La fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> (1890-1915) furent témoins de l'émulation entre ces deux méthodes dans l'éducation physique américaine. Une nouvelle orientation commence avec Luther Gulick qui, au lieu de la gymnastique formaliste et des exercices aux appareils, recommande les jeux.

En France, le défenseur passionné de la gymnastique suédoise est le docteur Philippe Tissié<sup>73</sup>, fondateur de la « Ligue française d'Éducation physique ». Dès 1904, cependant, la méthode naturelle du lieutenant de vaisseau Georges Hébert (1875-) s'impose et commence à éclipser la gymnastique suédoise. Citons, parmi ses précurseurs, Georges Démeny (1850-1917), l'éminent physiologiste Étienne-Jules Marey, qui a contribué au développement de la chronophotographie, le docteur Fernand Lagrange et le gymnaste Racine.

Hébert<sup>74</sup>, en opposant sa méthode naturelle à la gymnastique suédoise et à la gymnastique aux agrès, ramène les exercices corporels aux dix genres fondamentaux suivants: la marche, la course, le saut, la quadrupédie, le grimper, l'équilibrisme, le lever, le lancer, la défense et la natation<sup>75</sup>. Ces exercices naturels constituent la base de l'entraînement complet ou généralisé<sup>76</sup>. Hébert rejette résolument la gymnastique militariste, formaliste, artificielle, avec son esprit de casernes, avec ses mouvements mécanisés, analytiques, angulaires, géométriques, interrompus, des bras, des jambes et du tronc, avec sa spécialisation outrancière et tous ses méfaits physiques, moraux

<sup>73</sup> P. TISSIÉ, *L'Éducation physique et la Race*, Paris, 1920.

<sup>74</sup> Georges HÉBERT, *L'Éducation physique, virile et morale par la Méthode naturelle*, tome I, *Exposé doctrinal et principes directeurs de travail*, 5<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Vuibert, 1944; *Les Champs d'Ébats, Centres de Régénération physique, virile et morale*, Paris, Librairie Vuibert, 1944; *L'Éducation physique ou l'Entraînement complet par la Méthode naturelle. Historique documentaire*, 12<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Vuibert, 1947; *Guide abrégé du Moniteur et de la Monitrice*, 9<sup>e</sup> édition, Paris, Librairie Vuibert, 1952.

<sup>75</sup> Georges HÉBERT, *Guide abrégé du Moniteur et de la Monitrice*, p. 1.

<sup>76</sup> *Ibidem*.



et sociaux. Voici le jugement de Georges Hébert sur la lutte acharnée entre les deux systèmes opposés :

L'enseignement de la gymnastique était, avant l'apparition de la Méthode naturelle, tellement mécanisé ou militarisé que le travail original en pleine liberté d'action pour chaque sujet était considéré par les tenants de la gymnastique classique ou officielle, comme du désordre inadmissible pendant le travail collectif.

La conception du développement intégral par les simples actes naturels de l'être humain : la marche, la course, etc., était jugée comme n'ayant aucune valeur scientifique par les partisans des gestes primaires analytiques, géométriques ou conventionnels. Ces derniers gestes, si différents des mouvements naturels, ont conservé longtemps et conservent encore aux yeux des profanes, un caractère quasi mystérieux qui laisse croire à une vertu spéciale de leurs effets et qui donne un air de supériorité technique à ceux qui les font pratiquer.

Il y eut des critiques intéressées ou de parti pris. L'apparition de la Méthode naturelle et son énorme succès dans l'opinion publique troublaient certaines entreprises : instituts, académies, . . . aux enseignes plus ou moins prétentieuses. C'était l'époque où l'on venait de lancer en France les procédés simplistes américains de « physical culture » (culture physique), basés sur une publicité outrancière de la force musculaire synthétisée par un biceps monstrueux, et en même temps sur l'ignorance naïve du public en matière de développement physique normal. On exploitait commercialement le fait banal du grossissement rapide des muscles, sous l'effet de contractions plus ou moins intenses et répétées et avec l'aide de poids et d'appareils variés (extenseurs en caoutchouc en particulier)<sup>77</sup>.

Après la France, l'Autriche se rapproche de la vie réelle et devient le porte-parole de la méthode naturelle. La gymnastique autrichienne qui, à plusieurs points de vue, ressemble à la méthode Démeny - Hébert, se caractérise par ses efforts vers l'harmonisation des divers objectifs biologiques, physiologiques, psychologiques, moraux, etc., de l'entraînement physique, pour aboutir ainsi à la synthèse. Les maîtres de la gymnastique naturelle autrichienne sont le D<sup>r</sup> Karl Gaulhofer<sup>78</sup> et M<sup>lle</sup> Margarete Streicher<sup>79</sup>. La méthode de Gaulhofer - Streicher ramène les exercices corporels aux quatre genres fondamentaux suivants : ceux qui visent à la correction des défauts physiques ; ceux concernant le travail ; ceux concernant le rendement et ceux concernant

<sup>77</sup> Georges HÉBERT, *L'Éducation physique ou l'Entraînement complet par la Méthode naturelle*, p. 193-194.

<sup>78</sup> D<sup>r</sup> Karl GAULHOFER und D<sup>r</sup> M. STREICHER, *Natuerliches Turnen* (La gymnastique naturelle), 2 vols, Wien, Verlag fuer Jugend und Volk, 1949 ; *Grundzuege der oesterreichischen Schulturnens* (Les traits essentiels de la gymnastique autrichienne scolaire), 4<sup>e</sup> édition, Wien, Verlag fuer Jugend und Volk, 1950.

<sup>79</sup> D<sup>r</sup> M. STREICHER, *Natuerliches Turnen* (La gymnastique naturelle), Wien, Deutscher Verlag fuer Jugend und Volk, 1942.

le jeu <sup>80</sup>. Dans un article intitulé *Les programmes prussiens de la gymnastique*, le docteur K. Gaulhofer fait ressortir les défauts et les déviations du système prussien, représenté par Neuendorff <sup>81</sup>.

### C. LE MOUVEMENT CENTRÉ SUR LES SPORTS.

L'année 1880 est considérée comme un tournant dans l'histoire de l'éducation physique moderne <sup>82</sup>: les sports, venant d'Angleterre, apparaissent en Suède et en Europe continentale. Le mouvement des sports, qui a fait sauter le cadre historique de la gymnastique suédoise et allemande et causé une véritable perturbation dans le monde, est puissamment animé par l'esprit de l'époque et la pédagogie moderne.

Le XIX<sup>e</sup> siècle passe sous le signe de la découverte de la société. Une nouvelle science apparaît: la sociologie (A. Comte, J.-A. Gobineau, G. Le Bon, E. Durkheim, F. Toennies). La pédagogie emboîte le pas en lançant ces mots d'ordre: « Retour à la société! » « Vers la socialisation de l'éducation! » « Vive la sociabilité! » A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le type de l'école sociale émerge: William R. George fonde, à New-York, la « république d'enfants »; Wilson Gill organise la « cité scolaire » (School-city), basée sur le principe de l'autonomie des élèves (self-government); en 1880, Cecil Reddie fonde le New-School Abbotsholme, donnant la première impulsion au mouvement des Écoles nouvelles. Le docteur Cecil Reddie influence et inspire les principaux porte-parole de l'Éducation nouvelle dans l'Europe continentale: Hermann Lietz, fondateur des Écoles nouvelles allemandes (1898), et E. Demolins, fondateur de la fameuse « École des Roches » (près Verneuil, en 1899) qui, avec le « Collège de Normandie » (1902), est devenue le centre des réformes pédagogiques en France et en Occident <sup>83</sup>. Edmond Demolins publia deux ouvrages: *A quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxons?* (1896) et *L'Éducation*

<sup>80</sup> D<sup>r</sup> K. GAULHOFER und D<sup>r</sup> M. STREICHER, *Natuerliches Turnen*, t. I, p. 113-121; t. II, p. 59-100, 147-153; *Grundzuege des oesterreichischen Schulturnens*, p. 8, 22.

<sup>81</sup> D<sup>r</sup> K. GAULHOFER und D<sup>r</sup> M. STREICHER, *Natuerliches Turnen*, t. II, p. 215-226.

<sup>82</sup> Voir M. LAGISQUET, *Problèmes actuels de l'éducation physique et sportive*, dans janvier 1951, p. 342, 347.

<sup>83</sup> Georges BERTHIER, *L'École des Roches*, Edition du Cerf, *L'École des Roches*, dans *Pour l'Ere nouvelle*, novembre 1931; *La Formation sociale par l'École nouvelle*, dans *Pour l'Ere nouvelle*, juillet 1932.



*nouvelle* (1898), dont les idées pédagogiques se propagèrent en France et à l'étranger.

En 1899, Adolph Ferrière fonde le Bureau international des Écoles nouvelles et donne ainsi l'impulsion au mouvement continental et intercontinental de l'Éducation nouvelle. Les institutions pédagogiques de renommée internationale apparaissent l'une après l'autre en Europe, ainsi que dans le Nouveau Monde, et deviennent des centres d'échange d'idées entre l'Europe et le Nouveau Monde: le Teachers College, à l'Université Columbia (1890); l'Institut Jean-Jacques Rousseau, à Genève (1912); l'Institut de Psychologie, à la Sorbonne (1921); l'Institut des Sciences pédagogiques, à Muenster (1922); l'Institut de Psychologie et l'Institut pédagogique, à Vienne (1923); l'École de Psychologie et de Pédagogie, à Louvain (1923); le Bureau international d'Éducation, à Genève (1925); l'Institut de Pédagogie, à Londres (1932); l'Institut international des Sciences pédagogiques comparées (1946), à Salzbourg.

C'est dans cette atmosphère si favorable aux échanges internationaux, que la pédagogie sociale, poupon du XIX<sup>e</sup> siècle, progresse à pas de géant et entre en conflit avec ses deux sœurs aînées: la pédagogie naturaliste, d'une part, et la pédagogie humaniste, d'autre part.

« A bas la société, qui est la source de tous les maux ! Retour à la nature ! » s'écrie L. Tolstoï, disciple de J.-J. Rousseau et porte-étendard de la pédagogie naturaliste.

« Homme, retourne à toi-même ! Élève-toi au-dessus de la nature, au-dessus de tous les instincts bas et animaux pour devenir le maître et le roi de l'univers entier ! » s'écrie R. M. Hutchins, disciple des humanistes et principal porte-étendard de la pédagogie idéaliste.

« Homme, retourne à la société ! Élève-toi au-dessus de la nature et au-dessus de toi-même pour être incorporé à la réalité supérieure et plus riche: la société ! » s'écrient les porte-parole de la pédagogie sociale, disciples de Pestalozzi et de Froebel (Paul Natorp<sup>84</sup>, G. Kerschensteiner, J. Dewey).

Lord Robert Stephenson Smyth Baden-Powell réconciliera Tolstoï, Hutchins et Dewey. Le scoutisme englobera et harmonisera d'une

<sup>84</sup> P. NATORP, *Sozialpaedagogik* (La pédagogie sociale), 1898.



façon surprenante les trois pédagogies modernes, naturaliste, humaniste et socialiste, avec leur trois devises apparemment opposées — retour à la nature, retour à soi-même, retour à la société. Vie au contact de la nature, goût de l'aventure et maîtrise graduelle de soi, sens de la responsabilité sociale: voilà trois éléments constitutifs et essentiels du scoutisme.

Dans le scoutisme catholique, la redécouverte de la nature, de soi-même et de la société se complète et se couronne par la redécouverte de la vie divine, sacrée, redécouverte de Jésus-Christ et de l'Église. On pense, on sent, on agit, on s'épanouit dans « le climat de la grâce ». « Le scout est fait pour servir. » Voilà pourquoi les pédagogues catholiques comme Henri Bouchet<sup>85</sup>, B. Thorel<sup>86</sup>, les RR. PP. Maréchal<sup>87</sup>, o.p., M. Rigaux<sup>88</sup>, s.j., P. Donceur<sup>89</sup>, s.j., L. Debraix<sup>90</sup>, s.j., ont tourné les yeux vers le scoutisme.

Le R. P. J. Sevin, s.j., dans ses études des plus pénétrantes et des plus fouillées sur le scoutisme catholique<sup>91</sup> (surtout son ouvrage *Le Scoutisme*), a présenté le scoutisme comme la chevalerie chrétienne moderne. Le scoutisme, avec ses vertus chevaleresques, avec son code des devoirs envers la nature, envers soi-même et envers la société, nous rappelle bien le code des devoirs et l'esprit chevaleresque des sports modernes (Fair Play!) qui nous sont venus d'Angleterre et dont le véritable berceau historique est le moyen âge<sup>92</sup>.

Les sports et le scoutisme, n'étant tous deux que la manifestation éclatante de la chevalerie chrétienne, sont la principale contribution de l'Angleterre à l'éducation du XX<sup>e</sup> siècle. Voilà pourquoi le souverain pontife, S. S. Pie XII, s'est prononcé si favorablement au sujet

<sup>85</sup> H. BOUCHET, *Scoutisme et Individualisme*, Paris, Alcan, 1933.

<sup>86</sup> B. THOREL, *Le Scoutisme de Lord Baden-Powell. Méthode et vie*, Paris, Spes, 1935.

<sup>87</sup> MARÉCHAL, o.p., *Scouts de France et Ordre chrétien*, Paris, Revue des Jeunes, 1933; *Figure du Scoutisme en France*, Paris, Spes, 1934.

<sup>88</sup> M. RIGAUX, s.j., *Le Scout est fier de sa Foi*, Paris, Spes, 1933; *L'Etape des Aînés, la « Route »*, Paris, Spes, [1931].

<sup>89</sup> P. DONCEUR, s.j., *Routiers*, Paris, Art catholique, 1926; *Roumieux*, Paris, Art catholique, 1927; *Routes de Bretagne*, Paris, Art catholique, 1929; *Les Scouts de France*, Paris, Bloud et Gay.

<sup>90</sup> L. DEBRAIX, s.j., *Tout droit. La vie scoute, son secret*, Paris, Bruxelles, Desclée de Brouwer et Cie, 1936.

<sup>91</sup> J. SEVIN, s.j., *Le Scoutisme*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Spes, 1933; *Méditations scoutées sur l'Évangile*, Paris, Spes, 1932-1933; *Pour penser scoutement*, Paris, Spes, 1934.

<sup>92</sup> E. W. NIXON and F. W. COZENS, *An Introduction to Physical Education*, Fourth Edition, Philadelphia and London, W. B. Saunders Company, 1952, p. 28.

des sports et a fait en même temps des éloges publics du pays qui, malgré tous les changements et les vicissitudes, malgré tous les obstacles intérieurs et extérieurs, a su garder et développer, à travers de longs siècles, l'héritage médiéval chevaleresque dans le domaine de l'éducation.

Le pays qui a donné naissance aux sports a été aussi le pays d'origine du proverbial fair play, synonyme d'émulation chevaleresque et courtoise qui élève les esprits au-dessus des mesquineries, des fraudes, des détours que suggère une vanité ombrageuse et vindicative et qui les préserve d'un nationalisme étroit et intransigeant.

Le sport est une école de loyauté, de courage, d'endurance, de résolution, de fraternité universelle: toutes les vertus naturelles, mais qui fournissent aux vertus surnaturelles un fondement solide et préparent à soutenir sans défaillance le poids des plus graves responsabilités<sup>93</sup>.

On peut dire que le sport tient le milieu entre le jeu et la gymnastique: de même que le jeu, il implique la liberté, la spontanéité, l'amusement, le divertissement, la jouissance; de même que la gymnastique, il implique la discipline, les exercices systématisés, la vigilance, la soumission à la loi; enfin, le tiers élément du sport, et le plus distinctif, c'est l'émulation qui implique nécessairement l'effort le plus intensif, le rendement et l'esprit de sociabilité, soumis aux lois du respect mutuel, de la courtoisie, de l'honnêteté et de la loyauté absolue<sup>94</sup>.

Le sport semble donc être la forme la plus socialisée et la plus civilisée de l'éducation physique. C'est justement la multiplicité des éléments constitutifs qui rend la définition du sport très difficile, cause tellement de confusion parmi les spécialistes eux-mêmes et conduit à la divergence des points de vue.

P. Seurin, dans un article intitulé *Devons-nous reviser nos conceptions du sport ?* nous présente au moins une dizaine de définitions les plus « classiques » du sport, sans avoir abouti à la conception synthétique, complète<sup>95</sup>. Le professeur Celestina Marques Pereira, directeur actuel des Services de l'Éducation physique au Portugal, met l'accent sur la compétition comme élément essentiel du sport<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> PIE XII, *Les formations sportives, Discours prononcé le 20 mai 1945, en la fête de la Pentecôte*, Montréal, Ecole sociale populaire, *Actes pontificaux*, n° 9, p. 4.

<sup>94</sup> Voir O. LEMARIÉ, *Influence des Sports sur l'Individu et la Race*, Paris, Éditions familiales de France, 1946, p. 31-35 (Petite Bibliothèque d'Éducation).

<sup>95</sup> P. SEURIN, *Devons-nous reviser nos conceptions du sport ?* dans *L'Homme sain*, juillet 1950, p. 187.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 187-188.

D'après Pierre de Coubertin, le sport c'est l'effort personnel intensif allant même jusqu'au risque<sup>97</sup>. La définition, donnée par Jean Dauven, semble être la plus complète parce qu'elle inclut les trois composantes ci-dessus mentionnées: le divertissement, la soumission à la règle, la compétition: « Le sport est un divertissement, à l'issue incertaine, qui met à l'épreuve — suivant des règles fixes — les qualités du corps et de l'esprit, dans le but de situer la valeur physique de celui ou de ceux qui s'y adonnent<sup>98</sup>. »

(à suivre)

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,  
professeur à la Faculté des Arts.

<sup>97</sup> Voir L. DEHOUX, *Pour sortir de Babel*, dans *L'Homme sain*, octobre 1950, p. 261.

<sup>98</sup> Voir Maurice COLINON, *De la Bible à Marcel Cerdan, Présentation du sport*, Paris, Spes, 1949, p. 11.



# *L'Église catholique en Afrique du Sud*

---

## *Réflexions à l'occasion du centenaire de l'arrivée des Oblats de Marie-Immaculée en Afrique du Sud*

---

Le 15 mars 1852, M<sup>sr</sup> Jean-François Allard, Oblat de Marie-Immaculée, arrive à Port-Natal, aujourd'hui Durban. Il vient prendre possession de son immense vicariat apostolique. Il est le premier Oblat de Marie à mettre pied sur la terre sud-africaine, le premier de six cents missionnaires, qui, de l'océan Indien à l'océan Atlantique annoncent à toutes les races du Sud africain le message du Christ, le *Docere quis sit Christus favente immaculata*. Le centenaire de cette arrivée en terre sud-africaine, a été marqué par un congrès marial national. Du 30 avril au 5 mai, au centre de la ville de Durban, dans l'immense champ de course, eut lieu le ralliement de l'Église catholique. En plein air, dans un décor tropical de verdure et de fleurs, sous les clartés de notre ciel austral, se sont déroulées les cérémonies du congrès: messe pontificale du légat papal, Son Exc. M<sup>sr</sup> Martin Lucas, s.v.d.; sermons proclamant dans les langues officielles, les gloires de Marie; parades et chants de la foule de tous les catholiques, Blancs, Mulâtres et Noirs; consécration solennelle à Marie, patronne de la nation; bénédiction du monument du centenaire, le Scolasticat Saint-Joseph, à Cédara, par le très révérend père Léo Deschâtelets, supérieur général des Oblats. Succès total, apothéose sans précédent à la Vierge immaculée, ces fêtes laissèrent dans l'âme des spectateurs, protestants ou catholiques, une impression ineffaçable.

Ce centenaire nous suggère quelques réflexions sur l'état actuel de l'Église et nous invite à envisager les problèmes sociaux, complexes

et infiniment délicats, qui travaillent ce beau pays. Nous étudierons ici quelques-uns de ces problèmes et nous analyserons les trois obstacles qui s'opposent au progrès de l'Église: le paganisme, le protestantisme et le matérialisme moderne. Nous montrerons en même temps à quelles conditions tient la victoire de l'Église du Christ sur ces ennemis. Que cette étude soit un hommage aux missionnaires qui consacrent leur vie à l'évangélisation du Sud de l'Afrique !

### I. — LA SITUATION DE L'ÉGLISE.

Le 11 janvier 1951, le souverain pontife Pie XII établit la hiérarchie en Afrique australe. A cette occasion il prononça une allocution radiodiffusée: « Votre pays, dit-il, est vaste et riche; il possède de nombreuses églises, collèges et couvents; vous avez aussi des séminaires pour la formation des futurs prêtres. Une vision de progrès sans limites est devant vos yeux. » Le pape ajouta: « Cependant si votre Église veut faire face à l'avenir avec succès, elle devra posséder un plus grand nombre de prêtres indigènes<sup>1</sup>. » C'est dire que si l'Église ici est assez développée pour avoir ses cadres définitifs et ses vingt-six diocèses, elle n'a pas toutefois atteint sa maturité, elle est encore Église de mission.

D'après le recensement de 1951, l'Union sud-africaine compte 2.643.187 habitants d'origine européenne, 1.102.323 Mulâtres ou « coloured », 365.524 Indiens, 8.535.341 Noirs. Le total de la population est 12.646.375. Si l'on ajoute à la population indigène de l'Union celle des protectorats britanniques du Basutoland, du Béchuanaland et du Swaziland, le total de la population bantoue s'élève à dix millions. Les catholiques ne représentent que six pour cent de la race blanche et sept pour cent de la race noire. Les Mulâtres ont embrassé, en grande majorité, la religion calviniste des colons hollandais. Les Indiens sont, pour la plupart, de religion hindoue ou musulmane. Du point de vue des statistiques, voilà la situation de l'Église. Nous sommes loin du réconfortant spectacle de la catholique province de Québec, où toute une population homogène vient, chaque dimanche,

<sup>1</sup> Sur un total de 1.054 prêtres, il n'y a qu'une centaine de prêtres sud-africains, nés au pays, dont soixante Africains.

rendre à Dieu ses hommages et vit encore sa foi comme aux anciens jours.

Mais si l'on considère les obstacles qui s'opposent à la conquête de la grâce: le protestantisme, le paganisme et le matérialisme, on s'étonne du succès remporté, et l'on est tenté d'appliquer à tous les missionnaires ces paroles élogieuses de S. S. Pie XII aux Oblats de Marie lors du Congrès marial de Durban, le 4 mai 1952: « Nous ne pouvons finir notre discours sans une louange spéciale pour les fils zélés de l'évêque de Marseille, Charles-Eugène de Mazenod. Le Sud de l'Afrique, de même que l'Église de Dieu ont contracté une dette immense envers eux. A l'occasion de ce centenaire de leurs labeurs et de leurs sacrifices, Nous sommes heureux d'apprécier leurs mérites, et prions l'Immaculée Mère de continuer de les protéger dans leur magnifique apostolat auprès de votre peuple. »

## II. — LE PAGANISME.

Le premier obstacle est le paganisme. Les païens forment la moitié de la population bantoue (recensement de 1946). La mentalité païenne est encore vivante en plus d'un endroit. Les premiers missionnaires Oblats des Bantous en Afrique du Sud (la Rhodésie exceptée), M<sup>sr</sup> Jean-François Allard, et le père Joseph Gérard ont connu dans sa terrible réalité la puissance du paganisme sur l'âme bantoue<sup>2</sup>. De 1852 à 1862 ils n'ont pu faire aucune conversion chez les Zoulous au Natal. En face d'une telle résistance ils secouent la poussière de leurs pieds et vont semer la Bonne Nouvelle dans une terre moins ingrate. Le chef Moshesh permet de fonder une mission à Roma, Basutoland, en 1862. Même ici, l'Église ne progresse que lentement. Après plus de cinquante ans de labeurs, elle ne compte que 15.000 fidèles. A partir de 1915, les principaux chefs se convertissent et un vent de Pentecôte souffle sur les plateaux et les montagnes altières des Drakensberg. Aujourd'hui, l'Église du Basutoland compte 225.000 chrétiens, soit plus du tiers de la population. Au Natal et au Zululand, après les échecs des débuts, les Zoulous, plus dociles à la grâce, se convertis-

<sup>2</sup> J. E. BRADY, o.m.i., *Trekking for souls*, Mazenod Institute, Basutoland, 1952; Aimé ROCHE, o.m.i., *Clartés australes. Vie du Père Joseph Gérard*, Lyon, Éditions du Chalet, 1951, p. 104-128.



sent et l'on estime à cent quatre-vingt ou deux cent mille le nombre des catholiques parmi eux.

Est-ce à dire que le paganisme soit vaincu et qu'il n'ait plus d'influence sur l'esprit et les mœurs des Bantous ? La mentalité païenne, faite d'orgueil, d'immoralité et de superstition, est encore très vive. Au Basutoland, que l'on peut appeler à bon droit le joyau de l'Église, à cause de ses cent vingt-cinq prêtres, dont onze indigènes, de ses trois cent cinquante écoles élémentaires, de ses deux écoles normales pour instituteurs, de ses deux High Schools, de ses grand et petit séminaires, de son Collège universitaire plein d'avenir, le paganisme relève parfois la tête et lutte de front contre l'Église du Christ.

Depuis 1947 le pays a vécu des heures tragiques. En effet, une vague de meurtres rituels a passé à travers le pays et a fait revivre un héritage d'anciennes superstitions. La raison de ces meurtres rituels, accomplis, la plupart du temps, à l'instigation du chef local, serait-elle l'état actuel du pays ? Les chefs, voyant diminuer de plus en plus leur pouvoir, ont-ils recours à ces meurtres dans l'espoir d'augmenter leur prestige ou de protéger la nation contre le danger d'un voisin plus puissant ? Sans nier cette raison, le père Laydevant trouve dans la magie, la superstition, donc le paganisme, le vrai mobile de ces atrocités. « Meurtre rituel, écrit le révérend père, c'est-à-dire sacrifice offert aux mânes des ancêtres, la chair humaine, le sang humain ayant, dans la mentalité païenne des Bantous, un pouvoir incomparable<sup>3</sup>. »

L'on comprend davantage la force latente du paganisme dans la société autochtone, même évoluée, si l'on se rappelle la puissance de l'atavisme chez un peuple. L'hérédité et l'environnement sont comme deux grands fleuves qui joignent en un point donné leur poussée irrésistible. L'on entend parfois cette remarque: au Sud de l'Afrique une grande partie des indigènes vit en contact avec les Blancs, le milieu est civilisé et chrétien.

Rappelons que ce contact se réalise d'abord sur le plan matériel, comme nous l'enseignent l'histoire et la sociologie au sujet de la convergence des cultures. Jusqu'à date, les Noirs ont pris le côté matériel, technique, de la civilisation européenne; ils ne comprennent

<sup>3</sup> F. LAYDEVANT, o.m.i., dans le *Bulletin des Missions*, 24 (1950), p. 134.

pas encore suffisamment les valeurs spirituelles de notre civilisation, seules capables de transformer leur âme.

Cette tendance à accepter sans discussion la ligne de conduite tracée par les ancêtres, est la cause du manque de réflexion profonde que l'on remarque chez le Bantou: la spéculation, la théorie, les arguments n'ont de raison d'être qu'en fonction d'un avantage immédiat et palpable. Toute la vie du Bantou est une lutte pour l'existence concrète. Ce défaut de réflexion, d'introspection, de raisonnement profond est une pierre d'achoppement pour le missionnaire, un obstacle sérieux à la conversion, et il explique le grand nombre de pratiques immorales de nos Bantous. Il est vrai qu'ils croient à un Dieu unique, à l'immortalité de l'âme, à la vie future<sup>4</sup>. Mais cette croyance a peu d'influence dans la vie. Nous n'oserions pas dire que le paganisme bantou est amoral, comme l'a écrit le père Joseph Van Wing<sup>5</sup>, s.j., ni affirmer avec le père Tempels<sup>6</sup>, o.f.m., que les Bantous ont un système de philosophie morale cohérente, bien que peu développé.

Quoi qu'il en soit, la mentalité païenne, héritée des ancêtres, ne favorise guère la vie morale parfaite. Pour un païen, le code de moralité se réduit, en pratique, à apaiser les mânes des ancêtres, à se les rendre favorables par des sacrifices, des recours fréquents aux sorciers et nombre de pratiques superstitieuses. Une action est bonne ou mauvaise, non pas en fonction d'un Dieu créateur, juge et père, auteur de la loi naturelle, ni en fonction de la dignité de la personne humaine, mais avant tout en regard du résultat bon ou mauvais de cette action sur le clan ou la tribu. M. l'abbé Gusimana, africain congolais, exprime cette idée en ces termes: « Dans la société bantoue traditionnelle, le clan seul a valeur absolue. Les personnes humaines ne sont estimées que dans la mesure où elles représentent une valeur pour le clan<sup>7</sup>. »

<sup>4</sup> F. LAYDEVANT, o.m.i., *Idée de Dieu chez les anciens Basutos*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 5 (1935), p. 308.

<sup>5</sup> J. VAN WING, s.j., *Christian Humanism in Africa*, dans *Lumen Vitæ*, 4 (1949), p. 30: « They are victims of routine and they are amoral. »

<sup>6</sup> Placide TEMPELS, o.f.m., *La Philosophie bantoue*, traduction de A. Rubbens (Collection Présence Africaine), 1949, p. 77. — Lire à ce sujet: L. DENIS, s.j., *Apologétique et mentalité bantoue* dans *Revue du Clergé africain*, Mayidi, Congo Belge, juillet 1951.

<sup>7</sup> Abbé Bartholomé GUSIMANA dans la *Revue du Clergé africain*, mars 1952, p. 104.



Cette mentalité de clan respecte l'ordre social traditionnel de la tribu et rejette au second plan la personnalité humaine et certaines prescriptions immuables de la loi naturelle; elle engendre des déficiences fâcheuses dans la vie du Bantou, et dans l'éducation, qui est une préparation à la vie. Dans le domaine de l'éducation, elle devient souvent un obstacle sérieux au travail de la grâce: malgré la fondation de beaucoup d'écoles, couvents et collèges, malgré la soif du Bantou pour les études, malgré le dévouement de ses maîtres, l'influence de l'éducation catholique se heurte aux traditions païennes dont il est entouré depuis sa plus tendre enfance. La tâche des éducateurs est rendue encore plus difficile par le fait que l'enfant bantou se défie naturellement des maîtres étrangers.

Le paganisme séculaire des races africaines est un obstacle à la conquête missionnaire; il n'est pas insurmontable. En effet, en 1951 on comptait quatorze millions de catholiques parmi les Noirs de l'Afrique. La grâce trouve un champ fertile dans les qualités natives de l'âme bantoue. Comme nous l'avons dit plus haut, le Bantou croit à un Dieu unique, à l'immortalité de l'âme, à la vie future. Quand il n'est pas touché par le courant des philosophies nihilistes modernes, il a en horreur le matérialisme. Le sens inné de la justice, l'obéissance aux lois et coutumes de la tribu, le respect du bien commun chez les chefs et les anciens sont de précieux atouts dans les mains du missionnaire. L'Église a su respecter les richesses de l'âme bantoue, ce qu'il y a en elle de *naturaliter christianum*, dirait Tertullien. Elle a fait adapter le message du Christ, dogme et morale, aux cadres de l'organisation sociale de la tribu. Son Exc. M<sup>gr</sup> David Mathew, délégué apostolique en Afrique anglaise, met en relief cette idée: « It may be said that the survival of tribalism and its modern counterpart, the sense of African nationhood, are conditions favourable to the development of the Catholic Church in Africa. Detribalism on the other hand is inevitably unfavourable and no group is more in need and less accessible than the detribalised urban proletariat <sup>8</sup>. » Le missionnaire et ethnologue de Mariannhill (Natal), le père Francis Schimlek, c.m.m., ajoute: « The Catholic Church among

<sup>8</sup> Archbishop David MATHEW, *Catholicism in Africa*, dans *Blackfriars Review*, January 1952, p. 3.



the Africans has been successful in this country because it adopted a wise policy of adaptation<sup>9</sup>. » M. Gontrand Maka, étudiant africain à l'Institut catholique de Paris disait le premier avril 1951: « Si nous embrassons si volontiers le catholicisme, c'est qu'il ne détruit pas notre culture. Si les Africains résistent aux forces du matérialisme, c'est que le christianisme a trouvé dans notre âme un terrain solide de spiritualité, hérité de nos ancêtres<sup>10</sup>. »

S'il n'y avait que le paganisme « pur » en Afrique du Sud, l'Église catholique aurait, il me semble, un champ immense aux récoltes abondantes. Mais il y a aussi le protestantisme.

### III. — LE PROTESTANTISME.

Le protestantisme pénétra avant le missionnaire catholique. Les protestants arrivèrent en ce pays en 1737, exactement cent ans avant l'arrivée du premier évêque de Cape-Town, M<sup>sr</sup> Griffiths, et cent vingt-cinq ans avant l'arrivée des premiers missionnaires des Bantous, les Oblats de Marie-Immaculée. En 1862, M<sup>sr</sup> Allard et le père Gérard trouvèrent les ministres calvinistes de la Mission évangélique de Paris établis au Basutoland depuis 1833.

D'après les chiffres du recensement de 1946 de l'Union sud-africaine, les protestants représentent 40 pour cent de la population totale des Bantous. On ne saurait nier que les Églises protestantes ont rendu des services aux indigènes dans le domaine de l'instruction et de l'hygiène, qu'elles ont préparé le terrain à leur assimilation de plus en plus grande de la civilisation européenne. Elles ont, d'une certaine façon, préparé la voie au missionnaire catholique en brisant la dure écorce de la mentalité païenne et en affaiblissant les liens qui attachent le Bantou à sa tribu et au culte de ses ancêtres. Il n'en reste pas moins vrai que le protestantisme est un obstacle redoutable, d'autant plus qu'en certains endroits, le gouvernement accorde des droits exclusifs aux premiers occupants et défend à tout autre institut missionnaire d'évangéliser ou d'ouvrir des écoles pour les autochtones.

<sup>9</sup> Rev. Francis SCHIMLEK, c.m.m., *The Church and the African*, dans *The Catholic Church and Southern Africa, A Series of Essays*, Archdiocese of Cape Town, 1951.

<sup>10</sup> *Missions catholiques*, Lyon, mars - avril 1951, p. 56.

La classe dirigeante, formée d'Européens, est protestante, si l'on excepte les cent soixante mille catholiques. Parmi les Européens, la majeure partie est de religion calviniste et leurs Églises indigènes ont hérité de leur fanatisme contre l'Église catholique. On lit dans le journal quotidien de Bloemfontein, le *Friend*, le premier novembre 1951: « At the Church Synod of the Dutch Reformed Church a recommendation was made that an Information Bureau should be established for the distribution of literature to combat the menace of Catholicism in South Africa. »

Ces attaques récentes n'empêchent pas l'Église de faire du progrès et des conversions. Elles semblent plutôt indiquer que le protestantisme est sur la défensive. Le sénateur E. H. Brookes avait déjà signalé ce fait: « A doctrine suited to the advanced and liberal Protestantism of races with centuries of discussion behind them, is not necessarily *good* for the Bantu people, for whom some of the institutions and restrictions of Catholicism seem specially fitted <sup>11</sup>. »

La raison de la décadence du protestantisme est la création d'un mouvement séparatiste. Commencé en 1918, ce mouvement continue. En 1946, il y avait huit cents sectes protestantes bantoues, totalement indépendantes du contrôle des sectes protestantes européennes <sup>12</sup>, et aujourd'hui on en compte au-delà de mille <sup>13</sup>. Seulement neuf de ces sectes ont reçu jusqu'à date l'approbation gouvernementale, ce qui les autorise à célébrer des mariages et à ouvrir des écoles pour les Noirs.

Cette multiplication prodigieuse des sectes protestantes a attiré l'attention des dirigeants européens et africains de ces Églises. Le D<sup>r</sup> B. G. M. Sundkler, missionnaire protestant, en a fait le sujet d'une étude approfondie <sup>14</sup>. Il attribue ce phénomène aux conditions sociales particulières à l'Union sud-africaine, la politique de séparation des races en vigueur dans toute l'Union; à l'esprit de clan, hérité des ancêtres, joint au mouvement de nationalisme qui secoue, de nos jours, toute l'Afrique; à l'incompréhension de la part du Bantou du

<sup>11</sup> E. H. BROOKES, *History of Native Policy*, 1923.

<sup>12</sup> E. HELLMANN, *Handbook on Race Relations in South Africa*, London, Oxford University Press, 1949, p. 565.

<sup>13</sup> F. SCHIMLEK, c.m.m., *The Catholic Church and Southern Africa*, p. 154.

<sup>14</sup> B. G. M. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London, Lutterworth Press, 1948.



message évangélique, incompréhension causée en partie par le défaut d'adaptation du missionnaire protestant — c'est là, à notre avis, la raison la plus profonde. Les dirigeants de ces sectes dissidentes, dit-il, se plaignent de ce que les Églises-mères ne leur ont pas donné « la plénitude de l'Évangile du Christ », les principes qui rendront justice à leurs aspirations d'Africains vers une vie plus remplie et plus profonde. « On leur a enseigné une religion abstraite, un Christ abstrait, sans bras, sans jambes, sans amour, sans compassion, un Christ pâle, de race blanche. » M. R. G. Lienhardt, commentant le livre du D<sup>r</sup> Sundkler, écrit :

The Bantu have turned what they were taught into a religion of being and doing, when they found it a religion of mental culture. They therefore returned to their own devotional heritage, as present in the dance, dreams, spirit-possession and rites of purification<sup>15</sup>.

Il est intéressant de lire la conclusion du D<sup>r</sup> Sundkler lui-même :

Some of the Protestant Mission Churches from which the independent Churches broke away, presented to the African the pattern of an altarless Christianity. Each denomination and missionary organisation from overseas brought its characteristic denominational one-sidedness, its own particular kind of Christianity. Generally speaking, the Christian Church was by these organisations presented as a preaching and teaching institution only, whereas the rich devotional heritage of the Church universal was not transmitted to the young African in the same degree.

Ce manque de doctrine précise des Églises protestantes, et leur défaut d'adaptation à la mentalité bantoue dans l'organisation et le gouvernement de leurs chrétientés, sont un sujet d'inquiétude pour l'élite indigène. En effet, nous lisons dans l'article *African Religion* écrit par le Rév. S. M. Mokitimi<sup>16</sup>, cette phrase significative : « The division of the African Church into 800 separate sects renders it incapable of saving the African people. » De l'aveu des protestants eux-mêmes, le protestantisme ne semble pas la religion des masses bantoues. Le catholicisme sera-t-il un jour la religion prédominante parmi les Noirs ? Dieu seul le sait. Ce qui est certain, c'est que l'Église catholique avec son unité de doctrine et de gouvernement, avec sa note d'universalité, avec sa liturgie et ses sacrements qu'elle dispense à toutes les races sans distinction de couleur et de classe,

<sup>15</sup> M. R. G. LIENHARDT, *Some African Christians*, dans *Blackfriars Review*, janvier 1952, p. 17.

<sup>16</sup> S. M. MOKITIMI, dans E. HELLMANN, *Handbook on Race Relations in South Africa*, London, Oxford University Press, 1949, p. 570.



avec sa présentation aux âmes d'un Christ bien vivant, présent dans la sainte eucharistie et s'unissant à son Corps mystique par la communion, avec sa dévotion à la Mère du Sauveur, avec son dogme de la communion des saints et son culte des morts, exerce une attraction de plus en plus grande sur les masses de l'Afrique noire.

Le plus grand obstacle qui se dresse devant l'Église n'est donc pas le protestantisme, c'est le matérialisme desséchant de notre société.

#### IV. — LE MATÉRIALISME.

Dans l'article cité plus haut du Rév. Mokitimi<sup>17</sup>, nous lisons :

There are two divergent forces at work in Africa: secular influences within Western civilization tending to destroy the spiritual tradition of African life, and the Christian Church striving for the emergence of that life on a higher plane. Which shall ultimately triumph ?

Tel est bien le problème des masses indigènes en quête d'une religion capable de les sauver du matérialisme. Ce problème n'est pas spécial à l'Afrique. C'est le problème de l'Europe en partie déchristianisée après les assauts du protestantisme, du libéralisme, du capitalisme et du socialisme; c'est le problème de l'Amérique, qui dans sa course vers la production matérielle est en danger d'oublier les valeurs spirituelles, c'est le problème de l'Asie aux prises avec le communisme. C'est un problème mondial.

The basic struggle today [écrit Son Exc. M<sup>sr</sup> Fulton Sheen] is not between individualism and collectivism, free enterprise and socialism, democracy and dictatorship. These are only the superficial manifestations of a deeper struggle which is moral and spiritual and involves above all else whether man shall exist for the state, or the state for man, and whether freedom is of the spirit or a concession of a materialized society. The most important problem in the world today is the SOUL, for that is what the struggle is about<sup>18</sup>.

Le problème de l'Afrique australe, est le problème de la lutte pour l'âme bantoue. Cette âme, encore sous la domination du paganisme, le courant actuel la jette dans un autre abîme, celui du matérialisme, autre forme de paganisme, plus subtile, sous son titre sonore de civilisation moderne.

<sup>17</sup> R. S. MOKITIMI, dans E. HELLMANN, *op. cit.*, p. 571.

<sup>18</sup> M<sup>sr</sup> Fulton SHEEN, *Communism and the Conscience of the West*, New York, Bobbs-Merrill, 1948, *Préface* et p. 46.

Étudions cet obstacle du matérialisme, dans ses causes et dans ses effets. Voyons ensuite la position difficile de l'Église au milieu de ce courant hostile, et malgré l'opposition de ses ennemis, l'influence de sa doctrine et de son action sur l'établissement du règne du Christ-Roi dans ce pays.

#### A. CAUSES DU MATÉRIALISME.

Les causes de ce matérialisme sud-africain sont nombreuses. La première est sans doute la découverte de riches mines d'or au Transvaal en 1886, et des mines de diamant à Kimberley en 1870. En 1948, dans l'État libre d'Orange, des mines d'or pleines d'avenir sont aussi découvertes, et de nos jours quatorze mines sont en opération, à Welkom, Odendaalsrus, Virginia, St. Helena. Ces découvertes ont transformé la société sud-africaine, et sans transition, ont fait d'une nation agricole une nation industrialisée, dominée par le capitalisme moderne.

Cette révolution industrielle a causé une augmentation notable de la population européenne et l'accroissement des richesses de la contrée, mais elle a porté un coup formidable aux bases de la société indigène: la majorité des mineurs étant fournie par les Noirs de l'Union et des protectorats voisins: Basutoland, Bechuanaland et Swaziland. En 1945, les industries minières seules comptaient 411.494 Bantous<sup>19</sup>; ce nombre a augmenté considérablement depuis l'ouverture des mines de l'État libre d'Orange: en cela consiste le problème du travail « itinérant ». A cette population migratrice il faut ajouter les millions de Noirs qui habitent les « locations » ou cités indigènes, autour des grandes villes européennes: ils fournissent le service domestique chez les Blancs et la main-d'œuvre des industries secondaires, surgies auprès des grands centres miniers.

#### B. EFFETS DU MATÉRIALISME.

##### 1. *Démoralisation.*

L'histoire des misères physiques et morales qu'a connue la révolution industrielle en Europe il y a cent ans, se répète ici: salaires

<sup>19</sup> *Monthly Bulletin of Statistics*, July 1946, p. 20.



insuffisants, logis où s'entassent plusieurs familles, divorces, unions libres, enfants illégitimes, ivrognerie, meurtres et querelles, tuberculose, création de « shanty-towns » ou villages de cabanes<sup>20</sup>, enfants ayant sans cesse devant les yeux les scandales de la rue et dans les oreilles le bruit des bagarres<sup>21</sup>, voilà la situation des Noirs dans les centres industrialisés de l'Union sud-africaine.

Le sort des mineurs, pour être meilleur au point de vue matériel — les propriétaires des mines donnent une nourriture et un logement convenables aux travailleurs, — n'est pas moins dangereux au point de vue moral. Ces mineurs vivent dans des « compounds » ou baraques, loin de leur famille, dans un milieu antinaturel. Jusqu'à dix mille jeunes gens ou hommes mariés sont parfois réunis dans ces baraques, loin de leurs parents, de leurs femmes et de leurs enfants, pendant un, deux, trois ans, souvent davantage. Quand ils retournent dans leurs pays d'origine, ils y apportent parfois une santé ruinée par la silicose, l'ivrognerie ou d'autres maladies plus dégradantes<sup>22</sup>.

Ces maux engendrés dans les taudis des villes, pénètrent jusque dans le village indigène où sont demeurés femmes, enfants et vieillards, car en disloquant la famille, ils suppriment, du fait même les fondements de toute moralité. Dans son milieu familial, soumis aux lois de la tribu et à l'autorité du chef, le Noir garde les préceptes fondamentaux de la loi naturelle; transplanté subitement dans ces milieux indifférents ou corrompus, il a besoin de convictions sur-humaines pour ne pas faire naufrage.

Voilà à quel prix on paie l'or arraché au sein de la terre !

<sup>20</sup> Le « shanty Town » de Moroka, près de Johannesburg en est un exemple typique. En 1950 plus de cent mille Noirs y ont vécu dans des abris de fortune faits de vieux sacs, de morceaux de tôle, de mottes de terre, de joncs bousillés, de vieux bidons d'essence découpés et aplatis. Pour une bonne description des ravages accomplis par la détribalisation et l'exode vers les villes de la population indigène, voir Alan PATON, *Cry the Beloved Country*, roman, New York, Scribner's Sons, 1948.

<sup>21</sup> La « Race Relations Conference » tenue à Johannesburg le 1<sup>er</sup> juillet 1952, estime que les deux tiers des enfants noirs ne peuvent trouver place dans les écoles de l'Union (voir *South African Outlook*, August 1<sup>st</sup>, 1952, p. 116). — On estime que la moitié des enfants indigènes des locations de Johannesburg, ne peut trouver place dans les écoles.

<sup>22</sup> Le contrat minimum dans les mines de Johannesburg est de 270 « shifts » ou dix mois (voir l'article *Labour* dans le livre souvent cité ici, à cause de sa documentation soignée, *Handbook on Race Relations in South Africa*, p. 129).



## 2. *Nationalisme africain.*

Il y a plus: un autre effet du courant matérialiste moderne est le nationalisme bantou. Avant d'en étudier les manifestations récentes, cherchons ses origines.

a) *Origines.* — Au XIX<sup>e</sup> siècle, les tribus bantoues se livrent souvent à une lutte à mort entre elles. Vers 1850, elles sont refoulées par les colons blancs dans des réserves plus ou moins incultes. Après l'Acte de l'Union de 1909, la même politique de ségrégation se poursuit comme l'atteste le « Land Act » de 1913, qui ne laisse que la dixième partie du sol aux autochtones. Cette attitude traditionnelle du gouvernement sud-africain — et par gouvernement on entend la race blanche qui seule a droit direct de représentation — s'appelle ici la politique du *Colour Bar*. Elle consiste dans une barrière pratiquement infranchissable entre la race blanche qui a pour elle, à un degré supérieur, le pouvoir, la richesse et la culture, et les autres groupes ethniques, les *Coloured* ou Mulâtres, les Indiens et les Bantous. Cette barrière de couleur consiste avant tout dans une législation qui s'efforce de sauvegarder les droits et les privilèges des Blancs, mais elle a des répercussions dans toute la vie sud-africaine: économique, sociale, religieuse et culturelle.

Avant d'aborder l'étude du *Colour Bar* — qui est en même temps l'étude du problème social de l'Afrique australe — une remarque s'impose. Nous voudrions mettre nos lecteurs en garde contre certaines agences de presse, qui sans le vouloir, donnent parfois une fausse interprétation des faits, teintée des couleurs de tel ou tel parti politique, ou même apportent une solution des plus simplistes au problème racial<sup>23</sup>.

La politique du *Colour Bar* n'a pas pour but de persécuter les indigènes et de les tenir dans un état d'esclavage. Elle est née du désir de sauver la race blanche et sa civilisation. Le groupe européen, on s'en souvient, ne forme que le cinquième de la population, et les deux partis politiques qui le représentent, le « United Party », à tendance plus libérale, et le « Nationalist Party », recruté surtout parmi les Afrikaners de descendance hollandaise, à tendance plus

<sup>23</sup> *Christian Solution to the Social Question in South Africa*, Service international, Fides, 5 juillet 1952.

radicale et plus intransigeante envers les autres groupes, pour différer sur des points secondaires, ne font qu'un quand il s'agit de préserver les positions de la race blanche; par exemple, dans leur refus commun de tout mariage mixte des Blancs avec les Mulâtres, les Indiens ou les Bantous. Et comme la séparation des races ne peut être maintenue que par une législation discriminatoire dans l'ordre politique, économique et social, la loi dite du *Colour Bar* fut votée, en 1911.

Tant que le Bantou s'est contenté de demeurer dans les réserves et les protectorats indigènes la question raciale ne se posait pas; mais depuis que les Blancs ont eu recours à ses services, sur les fermes ou dans les industries minières et autres, depuis le développement industriel des grandes villes à partir des deux guerres mondiales, la question des races se pose dans toute son acuité.

Le principe du *Colour Bar* est admis dans l'Acte de l'Union de 1909. Il est ratifié ensuite dans une série de lois: le « Land Act » de 1913, le « Colour Bar Act Amendment » de 1926, le « Representation of Natives Act <sup>24</sup> » de 1936. Le parti nationaliste, au pouvoir depuis 1948, pousse encore plus loin la politique de ségrégation raciale. En mars 1951, par la loi « Representation of non-Europeans Bill », il prive 1.100.000 Mulâtres du droit de vote direct qu'ils possédaient depuis 98 ans dans la province du Cap, et par la loi « Group Areas Bill » de juin 1950, il sanctionne le principe de la séparation territoriale des races.

La séparation raciale, ou l'*Apartheid* comme on l'appelle aujourd'hui, a pris une nouvelle signification depuis l'avènement au pouvoir du parti nationaliste. Du temps du général Smuts on disait bien que l'indigène doit se développer « along its own lines », mais l'entente était loin d'être unanime dans l'application de ce principe. Aujourd'hui, on prend des mesures afin de mettre à exécution l'*Apar-*

<sup>24</sup> Avant l'Acte d'Union de 1909, les indigènes, selon certaines conditions, avaient droit de vote et étaient aussi éligibles dans la province du Cap. Par la loi de 1936, ils n'ont plus que le droit de vote indirect: ils choisissent trois députés blancs pour les représenter au Parlement, et quatre sénateurs. Le sénateur Rheinallt Jones écrit à ce sujet dans le *Political Representation of Africans* (pamphlet du South African Institute of Race Relations, Johannesburg, 1942): « The removal of the Cape Franchise in 1936 aroused a bitterness of spirit which has not yet passed away when we know for certain that the African Race has produced men fully competent to speak for their people in the language of democracy. »



*theid*. Autrefois, le *Colour Bar* ou la ségrégation pouvait se définir en ces termes: une société où les groupes raciaux, bien que vivant dans le même territoire, ne se rencontrent que dans les nécessités de la vie économique. En pratique, c'est encore le système qui existe de nos jours. Mais depuis 1948, la politique d'*Apartheid* du parti nationaliste, politique de séparation totale des groupes ethniques, malgré des différences d'opinion, pourrait se définir comme suit: séparation des Bantous et des Blancs dans tous les domaines; dans le domaine économique, par la suppression du travail des indigènes sur les fermes et dans les villes occupées par les Blancs; dans le domaine politique, par la création d'États complètement indépendants ou « Reserve Territories » où les indigènes pourraient se développer « along their own lines », posséder du terrain, leurs propres industries, leur propre gouvernement, leurs écoles, leurs universités. Ces États pourraient se confédérer avec l'Union sud-africaine, qui serait désormais un État exclusivement composé de citoyens de race européenne. Sans doute, cet *Apartheid* est encore plutôt à l'état de théorie, et n'existe que dans les discours des politiciens et dans des « plans d'avenir ». Mais vu l'horreur traditionnelle des races anglo-saxonnes et nordiques pour le « racial mixing » — et nous savons que les Hollandais et les Anglais sont les deux races blanches prépondérantes, — il ne manque pas de penseurs, voire de missionnaires<sup>25</sup>, qui proposent ce système comme possible et le jugent même plus juste pour les autres groupes, que le système actuel. Pour sa réalisation, il faudrait que les Blancs fassent d'énormes sacrifices, qu'ils restituent aux Noirs une grande partie du sol, qu'ils ne gardent plus qu'un triangle ayant pour base Cape-Town et Durban, et Salisbury comme sommet au Nord, dans la Rhodésie, laissant aux Noirs, le Basutoland, le Swaziland, le Bechuanaland, le Zululand, et à l'Ouest une grande étendue de terrain. Consentiront-ils à faire ces énormes sacrifices, alors que les fermiers refusèrent de vendre leurs terres au gouvernement en 1945 — le gouvernement actuel doit son existence en grande partie au vote des fermiers, — ce qui fit échouer complètement le projet d'agrandir les réserves indigènes<sup>26</sup>. Quoi qu'il

<sup>25</sup> F. SYNNOTT, o.p., missionnaire au Transvaal, *Catholics and the Colour Problem*, Pius XII Catholic Centre, Mazonod Institute, Basutoland, p. 48.

<sup>26</sup> *Handbook on Race Relations in South Africa*, p. 174.



en soit de l'avenir, examinons les effets de la politique actuelle du *Colour Bar* sur le nationalisme africain dans le domaine économique, social et culturel.

Cette politique suscite le mécontentement des Bantous, parce qu'elle est avant tout une barrière économique qui leur enlève l'opportunité de s'élever dans l'échelle sociale.

Les Africains, selon la teneur de la loi, ne peuvent posséder de terrain que dans les réserves. Or ces réserves sont surpeuplées, et à part l'ouest du Transkei et le Pondoland, peu fertiles. Le « Native Trust and Land Act » de 1936, dont le but était d'agrandir les réserves par l'achat de terres appartenant aux fermiers européens, a été abandonné en 1945, comme nous l'avons dit plus haut. A cette date la superficie des réserves indigènes ne couvre que 9,6 pour cent de la superficie totale de l'Union. L'on comprend dès lors la nécessité urgente pour les Noirs de chercher à gagner leur vie dans un travail salarié, sur les fermes des Blancs ou dans les centres industriels. Le recensement officiel de 1946 compte 4.564.730 Bantous au service de la population blanche. Et les salaires ? Voici pour les Africains employés dans les mines d'or de Johannesburg, d'après le *Report of the Government mining Engineer* (Union Government, No. 8, 1946) : la moyenne de leur salaire annuel est de 42 livres et 13 shillings. Il est vrai qu'ils reçoivent la nourriture et le logement gratis, ce qui fait à peu près 30 livres par an en plus. Le salaire annuel moyen des domestiques, hommes, est de 40 livres par an, à part le logement et la nourriture ; celui des femmes est de 18 à 20 livres par an. L'ouvrier des fermes, ne gagne que 20 à 25 livres sterling par an, est logé misérablement, mais sa nourriture, pour l'essentiel, est fournie par son maître. Étant donné le coût de la vie à l'heure présente, le salaire des Noirs est un salaire de famine. Voici à ce sujet la conclusion du *Handbook on Race Relations in South Africa* :

It is perhaps more useful to relate wages described to the cost of living as measured by social statisticians. The cost of subsistence as measured by the Poverty Datum Line for a family of five is £11-5-5d per month, or £135-5-0 par annum; somewhat more if the children are older, and less if they are younger. It will be seen that by the Tables here compiled that the average-earnings of non-Europeans in most occupations, even including the lower grades of teaching, are insufficient to support a family and fall below the Poverty Datum Line. Even when supplementary

income from wives and children is taken into consideration, the great mass of the non-Europeans live in the direst poverty<sup>27</sup>.

La raison de ces bas salaires, si on les compare aux salaires des Blancs, est que les Noirs n'exécutent que les tâches les plus pénibles, le « unskilled work », et que tout travail plus rémunéré est exclusivement réservé à la classe « blanche », par la loi du pays. Et comme les lois « Masters and Servants » de 1930 — qui fait de toute grève d'indigènes une offense criminelle — et « Industrial and Conciliation Act » de 1924 — qui reconnaît les syndicats des Européens et exclut ceux des Noirs — sont encore en vigueur, il semble que l'esclavage économique de la race noire va durer encore longtemps<sup>28</sup>.

Ségrégation d'ordre politique et économique, le *Colour Bar* sud-africain affecte aussi le développement culturel des masses non européennes surtout des masses bantoues, les seules que nous considérons dans cette étude. Depuis que le missionnaire J. T. Van der Kemp ouvrit la première école pour indigènes en 1799, les missions catholiques et protestantes déployèrent un grand effort pour l'éducation des Noirs. Même de nos jours, il y a dans l'Union 4.335 écoles de missions (élémentaires) et 232 seulement du gouvernement. Ce chiffre ne tient pas compte des écoles privées, non subventionnées par le gouvernement ni des écoles des protectorats, en grande majorité sous le contrôle des missions<sup>29</sup>. Parmi ces écoles de missions, l'Église catholique à elle seule (y compris les protectorats) en possède 1.868 au service de toutes les races, dont 1.533 pour les indigènes<sup>30</sup>. On se demande sérieusement, à l'heure actuelle, si ce travail de l'Église pour la christianisation et la culture des Bantous n'est pas compromis par l'attitude du gouvernement au sujet du problème de l'éducation des Noirs.

En effet, le gouvernement de l'Union vient d'instituer une commission d'enquête sur l'éducation des Noirs<sup>31</sup>. Les recommandations

<sup>27</sup> *Handbook on Race Relations in South Africa*, p. 144.

<sup>28</sup> « The country of S. Africa owes its riches to the gold mines, and further it owes a singular ease of life to the fact that slavery prevailed there for a long time, and still survives in an attenuated fashion in the form of serfdom embracing the whole native population » (André SIEGFRIED, *African Journey*, London, Jonathan Cape, p. 140).

<sup>29</sup> Voir *Handbook on Race Relations in South Africa*. Table VIII, p. 364.

<sup>30</sup> Brother DUNDON (Christian Brothers), article *Catholic Church in S. Africa* dans *Catholic Church and Southern Africa*, Archdiocese of Cape Town, 1951.

<sup>31</sup> Commission on Native Education (1949-1951), Union Government, Prétoria.



de cette commission ont été publiées en février 1952, dans un volume de 233 pages intitulé: *Report of the Commission on Native Education*. L'article 910 se lit comme suit:

It is a known fact — and grateful mention has been made of it in this Report — that the religious bodies have diligently acted as guardians of the Bantu. But this guardianship now hampers the balanced development of the Bantu Community and for this reason the guardian should stand aside if he desires to fulfill his mission.

L'article 915 ajoute:

Where religious bodies, performing satisfactory work, are not prepared to transfer their schools, they will not be compelled to do so, but they will not be entitled to claim full State-aid.

Ces deux articles semblent indiquer la position qu'entend prendre le gouvernement à l'égard des Églises qui possèdent 4.335 écoles sur un total de 4.567: soustraire l'éducation des Noirs du contrôle des missionnaires pour la confier à la direction de l'État, aux « Bantu Authorities » comme il est dit dans le *Rapport*, qui prévoit l'application de l'*Apartheid*, ou séparation complète, dans ce domaine de l'éducation.

D'ailleurs la déclaration de principes, mise en tête du *Rapport*, ne laisse aucun doute sur les intentions de ses auteurs:

The aim of this Commission is the formulation of principles and aims of education for Natives as an independent race in which their racial qualities and aptitudes and their needs under the ever-changing conditions are taken into consideration.

La publication de ce volumineux *Rapport* a provoqué des réactions parmi l'élite du pays, surtout parmi les éducateurs des Bantous, protestants et catholiques. Du 1<sup>er</sup> au 3 juillet 1952, à l'Université du Witwatersrand, Johannesburg, sous les auspices du South African Institute of Race Relations, s'est tenu un congrès de tous les représentants des institutions intéressées à l'éducation des indigènes. Ces représentants, Noirs et Européens au nombre de 250, ont voté les résolutions suivantes:

1. — The Conference is of the opinion that the logical end of the process of contact and change which has been set in motion in South Africa, is the total assimilation of the knowledge, techniques, standards and values of the Western Culture by the Bantu.

2. — The Conference cannot accept the assumption lying behind the Commission's task, that the Bantu are an independent people.



3. — The Conference fails to see how Christian education can be given under a system of education organised and controlled by Government agencies. If the Government were genuinely concerned to extend Bantu education it had plenty of scope, after according adequate support to the educational work undertaken by Churches and Missions in the two thirds of the Bantu population at present without education.

4. — The Conference deplores the fact that the Commission views a system of segregated University education as the ultimate ideal.

5. — The Conference holds the view that the economic development of the Union is being retarded by the present inadequate provision for technical and industrial education for Africans <sup>32</sup>.

M. le professeur Harold Jowitt, en charge de la section du « Native Law and Administration » et de celle de l'éducation au Collège universitaire Pie XII, Roma, Basutoland, écrit dans une thèse récente <sup>33</sup>:

In this dominating issue, there can be no cultural segregation. It is our conviction that the urgent needs of South Africa's multiracial society and the provision of generous opportunities for the sharing of a common culture would fit each other as do lock and key. It is our further conviction that if Christianity be accepted as the unifying centre of that culture, and the solvent of all Race-conflict, the Union would achieve its own larger destiny in consonance with eternal planning rather than planning based upon the self-interest of the dominant race.

Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser des théories raciales proposées en ce pays, quand nous étudierons la position de l'Église au milieu du courant matérialiste moderne. Retenons pour le moment, que le *Colour Bar* politique, économique, social et culturel <sup>34</sup>, pratiqué par la race blanche à l'endroit des races moins fortunées, surtout à l'endroit de la race bantoue, est la cause d'un nationalisme africain de plus en plus inquiétant pour l'avenir.

<sup>32</sup> Compte rendu tiré du *South African Outlook*, Lovedale, 1<sup>er</sup> août 1952, p. 116. A la date du 1<sup>er</sup> mai 1952, cette revue ajoute, parlant du Rapport: « The guardianship of the Churches now hampers the *balanced* development of the Bantu. No evidence is adduced to support this sweeping statement. In England in 1947 there were 20.916 primary schools and of these 10.916 were under the control of religious bodies . . . It is significant, too, that not only in England but also in South Africa Church Schools are reckoned among the finest schools for the education of Europeans. »

<sup>33</sup> D<sup>r</sup> Harold JOWITT, *The trend towards the Convergence of Development in African and European Cultures*, thèse doctorat en philosophie, Université d'Ottawa, p. 621. M. Jowitt fut directeur de l'éducation en Uganda, en Rhodésie du Sud et au Bechuanaland. Il a publié plusieurs ouvrages de pédagogie et, toute sa vie, s'occupa d'éducation auprès des Africains.

<sup>34</sup> Blancs et Noirs vivent côte à côte, mais sont complètement séparés dans leur vie sociale. Il y a trains, autobus, parcs, cinémas, salles d'attente dans les gares de chemin de fer, hôtels à l'usage exclusif des Blancs: d'autres pour l'usage exclusif des non-Européens. Partout se voit le signe « For Europeans only » et plus loin « For non-Europeans ».

b) *Manifestations du nationalisme bantou.* — Nous ne parlerons que des plus récentes explosions de ce nationalisme. Nous avons vu déjà que l'abolition du vote direct des indigènes de la province du Cap en 1936 provoqua leur indignation. Cette indignation s'intensifia au mois d'août 1946, à l'occasion d'une grève de cinquante mille mineurs noirs à Johannesburg<sup>35</sup>. Le règlement sommaire de cette grève, par la force des armes et la perte de vie de plusieurs Noirs — toute grève d'indigènes est considérée une offense criminelle, — suscita le mécontentement général et causa l'ajournement indéfini du Natives Representative Council<sup>36</sup>.

Des émeutes ont éclaté le 27 novembre 1950 dans la réserve de Witziesshoek: six cents indigènes en sont venus aux mains avec la police et il eut des pertes de vie de part et d'autre. Le 6 avril 1952, date de l'ouverture des fêtes du tricentenaire de l'arrivée de Van Riebeck et des premiers colons hollandais à Cape-Town, le National African Congress lance la campagne de la résistance passive « aux lois injustes et discriminatoires contre les Noirs<sup>37</sup> ». Depuis le 6 avril jusqu'au 3 septembre 1952, on compte 3.265 cas de résistance passive jugés par les tribunaux. Le National African Congress fut suivi dans ce mouvement de résistance par le South African Indian Congress, l'organe national des Indiens. Le leader du National African Congress, le D<sup>r</sup> J. S. Moroka vient d'être mis sous arrêt avec dix-neuf de ses collaborateurs, ainsi que le D<sup>r</sup> Dadoo, président de l'Indian Congress, et ils seront jugés d'après la loi récente « The Suppression of Communism Act » de mai 1950<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *The Bantu World*, Johannesburg, Sept. 21, 1946; *The Star*, Johannesburg, May 10, 1947.

<sup>36</sup> Le « Natives Representative Council », est un organe consultatif composé des principaux leaders africains. Il sert de liaison entre les Bantous et le ministre des Affaires indigènes. Créé en 1936, il fonctionna tant bien que mal jusqu'en 1946. A l'occasion de la grève des mineurs et à cause du refus du gouvernement de reconnaître les syndicats indigènes, il résigna en bloc. Après quelques tentatives de rapprochement, il a été dissous en décembre 1950 (voir *The Friend*, Bloemfontein, Dec. 9th, 1950).

<sup>37</sup> Le National African Congress, fondé en 1912 à Bloemfontein, par les dirigeants du peuple bantou. Son but est de revendiquer par des moyens non violents les droits des Bantous. Ses dirigeants jusqu'à date étaient des modérés, et le « Congrès » a toujours refusé de collaborer, malgré des invitations pressantes, aux organisations du parti communiste. Le D<sup>r</sup> Moroka, son président actuel avertit les Africains de ne pas se servir de « violence » dans cette campagne de résistance passive (voir *Handbook on Race Relations in South Africa*, p. 521).

<sup>38</sup> M. Quintin Whyte, président du South African Institute of Race Relations vient de faire cette déclaration au sujet de la résistance passive: « The Institute



Le gouvernement, les Églises, tous ceux qui s'intéressent au bien de la société sud-africaine s'inquiètent à bon droit des expressions de plus en plus violentes du nationalisme bantou. Non pas, croyons-nous, que ce nationalisme ne soit que du « communisme mitigé » ; nous avons vu que le matérialisme ou le communisme athée ne cadrent guère avec les aspirations de l'âme bantoue<sup>39</sup>. Mais il existe toujours le danger de la propagande communiste, qui pourrait, ici comme ailleurs, se servir de l'esprit de mécontentement des masses africaines pour semer la révolte et la haine entre les classes.

### C. L'ÉGLISE ET LE MATÉRIALISME.

La situation au Sud de l'Afrique est grave. Le problème social des relations entre les quatre groupes principaux est des plus difficiles et ne saurait se régler par une simple loi du parlement ou par la multiplication des prisons. Ce n'est pas en décorant son voisin de l'épithète de « communiste », que l'on peut espérer de meilleures relations avec lui. Le remède aux maux de la société sud-africaine est d'ordre moral avant tout : il consiste à enlever les causes du matérialisme et du communisme, et à faire accepter les principes premiers du christianisme, les principes de justice et de charité. Le seul remède, et il est urgent qu'il soit appliqué sans tarder<sup>40</sup>, est une politique éclairée de réforme sociale, comme le dit M. Jacques Maritain<sup>41</sup>.

considers that the process of economic integration will continue inevitably. The country today in the grip of an industrial revolution cannot stop the tide of such integration. We must admit the logical consequences of economic integration: greater and more responsible participation by non-Europeans in the life of the country, outlets for their skills and their abilities. The Institute considers that the practice of enacting legislation without consultation with the people so vitally concerned — our non-European peoples — is to beg for precisely the reaction demonstrated in the passive resistance campaign. It is to be regretted that because there is no real avenue of approach and expression, there appears to be no other course of action for non-Europeans to adopt save the passive resistance. Public demonstrations carried in an orderly manner are a recognized legitimate method of expressing public opinion and the only effective means open to the African » (*The Friend*, Bloemfontein, August 27, 1952).

<sup>39</sup> Voir *Organisations communistes et Bantous*, dans *Bulletin des Missions Saint-André-lez-Bruges*, Belgique, 23 (1949) p. 294.

<sup>40</sup> A. SIEGFRIED, *African Journey*, p. 55: « In this land of problems the colour problem is by far the gravest, the most urgent and the most alarming. To look at the colour problems in South Africa, is very much like looking over the edge of an abyss. In the U.S.A. the problem is grave, but in S. Africa, where there are four Natives to one White man, and where it is manifestly impossible to hold down an allegedly inferior race indefinitely, it is rather pathetic. »

<sup>41</sup> Jacques MARITAIN, *Christianity and Democracy*, p. 56.



L'Église catholique, en ce pays, a compris son devoir envers toutes les sections de la société. Sans s'ingérer dans les programmes des partis politiques, sans prendre parti pour telle ou telle section, elle n'a cessé de revendiquer les exigences de la charité et de la justice envers les « enfants du même Père céleste », qu'ils soient Blancs, Noirs, Indiens ou Mulâtres. Voyons dans la dernière partie de cette étude la lutte qu'elle soutient contre le matérialisme sud-africain, et la solution chrétienne qu'elle apporte au problème angoissant des races, par son enseignement d'abord, et par les réalisations concrètes de son activité missionnaire.

### 1. *Enseignement.*

Par son enseignement, l'Église exerce une influence profonde sur près d'un million d'âmes. Sans oublier que les Blancs ont aussi des droits et sans prendre parti contre eux, les missionnaires n'ont cessé de rappeler aux catholiques européens leurs devoirs à l'endroit des indigènes et des autres races moins favorisées, soit du haut de la chaire, soit dans les publications, cercles d'études et groupements d'Action catholique <sup>42</sup>.

La hiérarchie n'a pas laissé aux initiatives privées des pasteurs le soin d'instruire les catholiques de ce devoir de justice sociale. Dès 1927, à la réunion plénière de l'épiscopat à Kimberley, au lendemain de la loi du *Colour Bar*, les évêques ordonnent au clergé d'orienter leurs activités en vue de la solution de la question sociale et de ne pas négliger leurs fidèles sortis des classes les plus pauvres. En septembre 1948, S. Exc. M<sup>sr</sup> Hennemann, vicaire apostolique du Cap, a le courage d'écrire ces paroles dans une lettre pastorale:

On nous demande de croire que la civilisation chrétienne est une seule et même chose que la civilisation « blanche ». La vérité, c'est qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de civilisation « blanche ». Si la fausse doctrine de la civilisation « blanche » est menée à sa conclusion logique, elle ouvrira toutes larges les portes de l'Afrique du Sud au plus redoutable ennemi du monde d'aujourd'hui: le communisme.

Le plus récent et sans contredit le plus important document sur la question raciale sud-africaine est la déclaration de l'épiscopat sud-africain réuni à Mariannhill, Natal, en avril 1952. Voici les conclu-

<sup>42</sup> Voir F. SYNNOTT, o.p., *Catholics and the Colour Problem*, Pius XII Catholic Centre, Mazenod Institute, Basutoland, S. Africa, 1952.

sions de ce document publié dans le journal hebdomadaire catholique de Cape-Town, le *Southern Cross*, le 11 juin 1952:

This racial problem admits of no easy solution, and for that reason, it can only be regretted that it is so easily made the plaything of party-politics without regard for the real welfare of citizens. As a result of historical circumstances, the Europeans who constitute about one-fifth of the population, hold most of the land, wealth, and for all practical purposes, the entire political power. The non-Europeans (Africans, Asiatics, and coloured people) have practically no share in the government of the country, and are debarred by law and custom from enjoying equal opportunity with Europeans in the field of painful employ and consequently in other spheres of social life. This political, economic and legal « Colour Bar » has its psychological counterpart. Whatever be its origin, it induces many Europeans to look upon non-Europeans as persons of inferior race who can never be entitled to full citizenship and complete equality. The natural consequence is the growth among non-Europeans of resentment, animosity and distrust. The Complexity of the problem arises from the fact that the great majority of non-Europeans, and particularly the Africans, have not yet reached a stage of development that would justify their integration into a homogeneous society with the European. A sudden and violent attempt to force them into the mould of European manners and customs would be disastrous. There must be gradual development and prudent adaptation.

Après l'énoncé du problème et les résultats du *Colour Bar*, l'évêque africain en donne les principes de solution.

The solution to this vexed problem of human relationship can be sought only in prudent and careful planning and in the practice of charity and justice.

Christian charity forbids the harbouring of hate, resentment and distrust. Yet charity is not opposed to honest striving for the securing of one's true rights. Justice demands that we give every man his due. Some rights are fundamental, that flow from the very nature and constitution of man, whatever the inequalities in the natural and social spheres. Such rights are fundamental and inviolable, and include the right of life, dignity, sustenance, worship, to the integrity, use and normal development of faculties, to work and the fruit of work, to private ownership of property, to sojourn and movement, to marriage and procreation and education of children, to association with one's fellow men.

The association of men, their coming together in society, gives rise to other rights which can be termed secondary, derivative, contingent. They vary greatly according to the type of society evolved, the recognition accorded them and the qualifications necessary to possess them. Among such are to be included the right to vote in the election of legislative bodies. It is evident, too, that membership of society imposes limitations upon the exercise of an individual's rights, for in association with others, he must accept those controls which are necessary for the good order of society.



With regard to basic or fundamental rights, no person or society may deprive the individual of their exercise. The State, though justified in controlling the exercise of rights to the degree required by common good, cannot abolish them; for the person is superior to the State, which exists for his benefit.

Contingent rights, too, cannot be arbitrarily denied or restricted. They are frequently the expression of adaptation to particular circumstances of fundamental rights; and it would be unjust to refuse them to persons capable of exercising them and of contributing their equitable share to the welfare of society.

The concept of duty is intimately bound up with that of right; in fact, duty is the foundation of right. Those who demand the recognition of rights should remember this, and should base their claim on their ability and readiness to assume the duties involved.

If South African conditions are considered in the light of what has been said, one arrives at the following conclusion:

(a) Discrimination based exclusively on grounds of colour is an offence against the right of non-Europeans to their natural dignity as human persons.

(b) Though most of the basic rights of non-Europeans are in theory respected, conditions arising out of discriminatory legislation such as laws restricting employment, social conventions, and inefficient administration seriously impair the exercise of these fundamental rights. The disruption of family life is a case in point.

(c) Justice demands that non-Europeans be permitted to evolve gradually towards full participation in the political, economic and cultural life of the country.

(d) The evolution cannot come about without earnest endeavours on the part of non-Europeans to prepare themselves for the duties connected with the rights they hope to enjoy.

These are the principles that must govern any Christian solution to the racial problem. Charity and justice must supply the driving force, prudence will be the guide. What has been said remains in the realm of principle: it is for men versed and specialised in different branches of study and technique to apply these principles to the difficult and complicated situations.

La seule solution du problème complexe des races, est la solution chrétienne de la question sociale: « Ainsi nous n'avons, comme le dit si bien le père F. Synnott, qu'une seule solution au problème « de couleur » en ce pays, *full christianity*<sup>43</sup>. »

Au concret, comment juger les différentes théories raciales sud-africaines? Rappelons d'abord que l'Église ne s'identifie à aucune forme de culture, de race, de parti politique ou de gouvernement: son rôle est de sauvegarder les principes de loi morale, de la justice et

<sup>43</sup> F. SYNNOTT, o.p., *Catholics and the Colour Problem*, p. 66.



de la charité dans les organisations humaines et terrestres, nécessaires à ses enfants durant leur pèlerinage vers la cité céleste.

Trois principales « écoles » prétendent apporter une solution au problème racial: l'école libérale, l'école du *Colour Bar* actuel, et l'école nouvelle de complète séparation ou *Apartheid*.

L'école « libérale » que l'on pourrait appeler « idéaliste », a pour motto « equal opportunity for equal ability », et préconise l'abolition graduelle du *Colour Bar*, en donnant à chacun l'opportunité de se tailler une carrière, sans distinction de couleur ou de race. Cette école laisserait les individus décider selon leurs goûts la question du mariage entre groupes différents. Fait significatif, aucun parti politique ne propage cette théorie; ce qui n'empêche pas cette école de travailler à détruire les préjugés de race. Cette école libérale n'a rien d'injuste en elle-même, puisqu'elle préconise les droits de tous au travail, au salaire, à la liberté et à la justice devant les tribunaux sans distinction de race ou de couleur. Il y a cependant un danger dans le libéralisme: celui de tout juger d'après le « social qualification », de tomber dans l'excès de la « nécessité économique » telle que prêchée par Marx. Par exemple, en poussant l'idée de l'éducation accessible à tous, les « libéraux » en sont venus à exiger un système d'éducation imposé par l'État et obligatoire pour tous, ne tenant souvent aucun compte de la religion ou des traditions culturelles légitimes de tel ou tel groupe.

L'école du *Colour Bar* actuel, a été étudiée en détail dans cet article, et nos lecteurs, après avoir lu le document publié par les évêques en avril 1952, se rendent compte que ce système pourrait à la rigueur être justifié temporairement, pourvu que les races moins fortunées jouissent immédiatement des droits primaires garantis par la loi naturelle, et graduellement des droits dérivés ou secondaires, comme le droit de suffrage, les droits de citoyens. Pour être juste, ce système doit aboutir à l'abolition du *Colour Bar* et à la participation de tous les groupes aux droits, même secondaires, de la justice naturelle, en suivant cependant les dictées de la prudence, c'est-à-dire à mesure que ces groupes seront capables d'assumer les responsabilités

correspondantes<sup>44</sup>. Il est certain que le système actuel pêche contre le droit des indigènes à une vie de famille normale, contre leurs droits à l'acquisition de biens fonciers et contre leurs droits de citoyens dans leur pays natal.

La théorie de la séparation complète ou d'*Apartheid*, si elle était réalisable, n'aurait rien d'injuste en elle-même. Ce serait une restitution de la part des Blancs, et plusieurs pensent qu'elle serait le meilleur système à cause du refus de la race blanche de contracter mariage avec les autres races. Pour que cette théorie soit juste de « factio », elle devra respecter les droits primaires des Africains, et graduellement aussi les autres droits<sup>45</sup>, sinon elle n'engendrera que le chaos.

Of the two most popular policies in Anglo-Afrikaans southern Africa, écrit le père Synnott, Segregation [*Colour Bar* actuel], and Separation [*Apartheid*], both can be just if they ensure the Primary rights of the Africans now, without delay; and provide in a reasonable time for their reaching the Acquired Political Rights in the form we have taught them to respect. At present neither policy is fulfilling these conditions at all satisfactorily, and therefore the outlook is very black for the future. It seems to spell perpetual trouble, illogical attempts to patch up here and there without radical reform, exasperation leading to racial rioting with all its horrors<sup>46</sup>.

Si les groupes ethniques de ce pays refusent d'accepter la solution chrétienne du problème social, s'ils refusent de vivre dans la justice et la charité qui doit unir tous les chrétiens dans un même corps, le Corps mystique du Christ, que sera l'avenir ?

## 2. *Activité missionnaire.*

Dans le domaine de l'activité missionnaire, l'Église, par la fondation d'écoles, de collèges, de séminaires et d'une université pour

<sup>44</sup> A. SIEGFRIED, *African Journey*, p. 28: « It would seem that the coloured peoples are capable of raising themselves, even that they must raise themselves, but it is a question of time, so to speak, a process of maturing. An attempt to prevent their rise arbitrarily, such as is being made in the United States and in the Transvaal, involves the danger of a revolt like that of Spartakus in the days of old; and may attempt to accelerate it excessively will invoke the same peril. »

<sup>45</sup> Il est fort douteux que les Bantous acceptent l'*Apartheid*, même si elle était possible, surtout quand on sait qu'il y a actuellement 4.564.730 Noirs au service des Blancs dans l'Union. Voici la déclaration du conseiller bantou, Seloape Thema, quelque temps avant la dissolution du Natives Representative Council, en décembre 1950: « If there was to be Apartheid, it would have to be one on which European and non-European had agreed. If the Government is going to tell us where to live, than we simply cannot agree. If separation was enforced there would be a clash. The policy of White domination is going to be challenged by the Africans » (*Friend*, Bloemfontein, Dec. 6, 1950).

<sup>46</sup> F. SYNNOTT, o.p., *Catholics and the Colour Problem*, p. 57.



Africains<sup>47</sup>, d'associations d'action sociale et catholique, est un instrument remarquable de civilisation chrétienne et de meilleures relations entre les races.

a) *L'éducation.* — C'est par l'éducation que l'Église lutte contre le matérialisme et prépare en même temps la réforme nécessaire des institutions sociales en vue de la synthèse du christianisme et de la culture bantoue. L'œuvre d'éducation de l'Église à travers les âges se répète sous la Croix du Sud malgré des ennemis puissants. C'est une œuvre capitale, essentielle, à l'avenir de l'Église; le programme tracé par le père Van Wing, s.j., pour les Bantous du Congo belge, s'applique ici: « Se détourner du matérialisme décevant et appauvrissant, créer une culture qui retienne toutes les valeurs bantoues, les insère dans le dynamisme chrétien pour qu'elles atteignent leur achèvement, les associe harmonieusement aux valeurs européennes les plus précieuses<sup>48</sup>. »

En 1951, les catholiques de race blanche possédaient 191 écoles dispensant l'enseignement à 36.750 élèves; les Mulâtres et les Indiens disposaient de 144 écoles ayant 24.000 élèves; les Noirs, 1.533 écoles et 164.719 étudiants<sup>49</sup>. Le grand séminaire Saint-Jean-Vianney, à Prétoria, forme le clergé séculier européen et mulâtre; pour le clergé africain, il y a le grand séminaire Saint-Pierre à Pevensy, Natal, dirigé par les Pères de Mariannahill, et le grand séminaire Saint-Augustin, à Roma, Basutoland, dirigé par les Oblats de Marie-Immaculée. Plusieurs maisons d'études appartenant aux ordres religieux, de façon générale, réunissent sous un même toit, les aspirants au sacerdoce sans distinction de race ou de couleur. Que sera l'avenir de toutes ces écoles, de tout cet effort missionnaire de l'Église en vue

<sup>47</sup> L'avocat J. B. VIEYRA écrit au sujet du Collège Universitaire Pie XII fondé par la hiérarchie en 1945, à Roma: « The most spectacular missionary achievement has taken place in Basutoland. The Pius XII University College is still in its early stages of development, but seems endowed with great vitality » (*Southern Cross*, Cape Town, March 29, 1950). — Le T. R. P. Général des Oblats de Marie-Immaculée, qui dirige le jeune collège, posa la première pierre de l'édifice central le 12 avril 1952.

<sup>48</sup> J. VAN WING, s.j., *Humanisme chrétien africain*, dans *Lumen Vitæ*, 1949, p. 40. — M<sup>sr</sup> COSTANTINI, sec. gén. de la S. C. de la Propagande: « L'École chrétienne est la pierre d'assise de l'Église missionnaire » (*L'école chrétienne dans les missions, Commentarium in « Evangelii Præcones Pii XII »*, dans *Euntes Docete*, fasc. 1-2, 1952, Romæ, Editiones Urbanianæ p. 180).

<sup>49</sup> Voir *Catholic Church and Southern Africa*, Archdiocese of Cape Town, 1951, p. 123.



de la christianisation et de l'éducation de la jeunesse sud-africaine ? Les recommandations de la récente commission sur l'éducation des indigènes (1949-1951) étudiées plus haut, jettent le doute et l'angoisse dans l'âme de plus d'un missionnaire; *si ces recommandations* deviennent loi, la position des écoles catholiques, fondées au prix de sacrifices inouïs, sera de plus en plus difficile.

b) *Action sociale.* — Dans la sphère de l'action sociale, l'Église sud-africaine, malgré des ressources limitées et une population restreinte de catholiques, a fait beaucoup pour soulager les misères des classes pauvres. Elle se rappelle qu'en Europe, des retards malheureux à s'occuper du problème ouvrier ont diminué son prestige et son influence sur la classe prolétarienne. Aussi, après les directives précises de l'épiscopat en 1927, les missionnaires s'occupent activement des intérêts matériels des populations confiées à leur zèle. En 1951 on compte 70 hôpitaux catholiques, 236 dispensaires, 27 orphelinats, 124 institutions pour vieillards, infirmes ou délinquants.

Parmi les œuvres d'apostolat spécifiquement social, il faut mentionner la « Catholic African Union ». Approuvée officiellement par la hiérarchie en 1927, elle existait déjà au Natal grâce à l'initiative et au dévouement du grand apôtre social, le père Bernard Huss<sup>50</sup>, c.m.m. C'est une organisation nationale qui groupe dans chaque diocèse toute une série d'œuvres sociales; cours sociaux (genre Semaines sociales de France et du Canada), caisses d'épargne, association d'instituteurs, cercles de fermiers, etc. Son but est la défense des principes catholiques parmi les Bantous, le progrès spirituel, économique, social et intellectuel de ces derniers, la collaboration entre les races et le progrès général de l'Afrique du Sud<sup>51</sup>. Une autre institution, appelée à jouer un rôle important dans l'amélioration des relations raciales, est le « Joint Council of Catholic Africans and Europeans ». De date plus récente, cette initiative du diocèse de Johannesburg est des plus heureuses. Ce conseil réunit chaque mois l'élite européenne et ban-

<sup>50</sup> Le père Huss, de la congrégation de Marianhill, a été recteur de l'école normale de Marianhill et de Mariazell durant de nombreuses années. Il a consacré sa vie à l'éducation des futurs leaders des Bantous; il est aussi le pionnier de l'apostolat social auprès des Noirs et des Blancs. Il a beaucoup fait par la parole et la plume pour la réconciliation des races. Sa mort est survenue le 5 août 1948.

<sup>51</sup> A. SEUMOIS, o.m.i., « *Catholic African Union* » et la formation sociale-chrétienne des Bantous en Afrique du Sud, dans *Lumen Vitæ*, 1947, p. 161-182.

toue de la paroisse dans une salle commune, où chacun, sans se soucier des barrières de couleur traditionnelles, apporte ses lumières et rend compte du travail accompli durant le mois. Pour la classe dirigeante, c'est une forme très adaptée d'Action catholique qui est appelée à produire des fruits de concorde et de paix dans la société complexe de ce pays.

### CONCLUSION.

Il resterait beaucoup à dire pour faire un tableau complet de la situation de l'Église au Sud de l'Afrique: impossible de faire justice à un tel sujet dans les cadres d'un article. Ces réflexions, écrites avec un grand désir d'objectivité, auront le mérite, nous l'espérons, malgré leur imperfection, d'attirer la sympathie et de susciter les prières de nos lecteurs pour l'Église sud-africaine.

Cet article laisse peut-être une impression pessimiste: comment l'Église peut-elle triompher des obstacles qui l'assaillent de tous côtés, le paganisme, le protestantisme, le néo-paganisme ou matérialisme surtout, compliqué d'une situation raciale unique au monde ?

L'espoir de planter définitivement l'Église du Christ dans le sol sud-africain réside cependant dans les qualités foncières des Bantous; dans leur aptitude à assimiler l'enseignement du Christ et de son Évangile; dans la formation chrétienne des chefs de file africains, dans le développement des vocations indigènes de toute race et de toute couleur, à la vie religieuse et sacerdotale; dans la protection de l'Immaculée Mère de Dieu, déclarée Patronne et gardienne de ce pays, au Congrès de Durban en mai 1952. L'Église ne peut vivre dans un pays que si elle vivifie une civilisation, et une civilisation ne peut vivre que par son « âme ». Quand l'Église catholique sera-t-elle l'âme de la civilisation sud-africaine ? Quand les prêtres nés au pays seront assez nombreux, eux la lumière et le sel de ce monde, pour infuser partout l'âme et l'esprit du Christ-Jésus dans la société sud-africaine<sup>52</sup>. Ce jour semble encore éloigné. Longtemps encore l'Afrique du Sud aura besoin des prêtres venus de l'étranger

<sup>52</sup> Voir les paroles de S. S. Pie XII citées au début de cet article, qui font de l'accroissement du clergé indigène une condition essentielle de l'avenir de l'Église en ce pays (radio-message du 29 avril 1951, lors des fêtes à Cape-Town de l'établissement de la hiérarchie).

et des secours de charité des pays d'Europe et d'Amérique. Daigne la Mère de toutes grâces, Patronne de l'Afrique australe, sous le vocable de son assumption glorieuse, susciter parmi son peuple des vocations de plus en plus nombreuses et faire régner en ce pays la justice et la paix, cette paix que son Fils nous apporta au jour à jamais béni de sa naissance à Bethléem !

Paul LAJEUNESSE, o.m.i.



# *Introduction à l'histoire de la littérature canadienne*

(*suite\**)

---

Le petit peuple canadien de soixante mille âmes allait-il survivre sur cet immense continent devenu presque totalement anglais ? Sans chefs politiques expérimentés, coupés de la France, désorganisés, épuisés et appauvris par la guerre, les Canadiens allaient-ils triompher de la politique d'assimilation du conquérant ? Entourés de plus d'un million et quart d'anglophones, pourront-ils conserver leur religion, leur langue et leurs traditions ? Contrairement à toutes les prévisions, le peuple canadien a survécu, et il a fait mieux que survivre : il a conquis des droits qu'il n'avait jamais connus et il a joué un rôle de premier plan dans la formation d'une nation qui allait devenir autonome et grande. Les soixante mille Canadiens de 1760 étaient devenus près de six cent mille en 1840, ils pratiquaient leur religion, parlaient leur langue, étaient soumis à leurs lois civiles françaises, avaient leurs écoles et collèges, leurs journaux et leurs livres, et ils avaient leurs propres chefs politiques à l'assemblée, au conseil et au gouvernement. C'est ce qu'on a appelé le miracle canadien.

## *Tradition et évolution.*

Cette survivance du peuple canadien qui a permis la naissance d'une nation canadienne bilingue au sein de l'empire britannique, a été rendue possible par l'attachement du peuple lui-même à son passé et par l'action de parlementaires qui ont fait jouer au profit de ce peuple les idées libérales alors répandues en Europe et dans les colonies américaines. Il n'est pas possible de déterminer avec exactitude le rôle exact qu'ont joué les forces traditionnelles et les idées nou-

\* Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1953, p. 84-109.

velles dans la survivance française et dans la conquête du gouvernement responsable; ce qui est certain toutefois, c'est qu'un assez heureux équilibre a été maintenu entre les unes et les autres pour empêcher une stagnation ou une rupture qui eussent été également fatales. La vie des peuples n'est qu'une longue et lente évolution assurée par cet incessant conflit entre les valeurs établies et les idées nouvelles, et le Canada français n'a pas échappé à cette loi de l'histoire. Toute cette période qui va de la conquête anglaise à l'union des deux colonies est d'ailleurs singulièrement troublée avec ses luttes parlementaires qui aboutirent aux soulèvements de 1837-1838 et avec ses conflits idéologiques entre conservateurs et libéraux. C'est dans cette atmosphère tendue qu'ont grandi les premiers écrivains qui ont créé une littérature nationale au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et c'est pourquoi il faut rappeler, au moins brièvement, les grands événements, les crises nationales, les facteurs permanents et les idées nouvelles qui ont marqué cette époque et qui ont créé le climat dans lequel nos lettres ont vu le jour.

Lorsque fut signé le traité de Paris de 1763, la Nouvelle-France devint officiellement colonie anglaise. Les lois civiles françaises furent abolies, la langue française n'eut aucun caractère officiel, la religion catholique ne fut que tolérée. Dispersés dans les petites villes, paroisses et seigneuries, les Canadiens étaient mal préparés à saisir la portée des nouvelles lois auxquelles ils se trouvaient subitement soumis et ils n'avaient pas de chefs politiques expérimentés pour organiser la résistance à la politique du conquérant. Mais, grâce à une natalité très élevée, à une fidélité inébranlable à leur foi, à leur langue et à leurs traditions, ils ont réussi à triompher des tentatives d'assimilation du gouvernement impérial et à faire reconnaître presque toutes leurs revendications essentielles. Ils ont, en effet, fait reconnaître la religion catholique romaine; ils ont fait rétablir les lois civiles françaises et ils ont fait admettre l'usage de la langue française dans les tribunaux et à l'assemblée législative élue qui fut établie en 1791, alors que la colonie fut divisée en Bas-Canada et en Haut-Canada. Il est vrai que la langue française n'eut pas de statut officiel à l'égal de l'anglaise, mais les Canadiens réussirent du moins à en faire admettre l'usage en s'obstinant à la parler, à l'écrire et à lutter pour lui



obtenir droit de cité. On peut dire que moins d'un demi-siècle après la conquête anglaise, la survivance du peuple catholique et français était assurée en terre canadienne: le gouvernement impérial n'avait pu que s'incliner devant la volonté commune d'un peuple qui ne voulait pas mourir.

Vaincu et pauvre, le peuple canadien dut évidemment mener de dures et constantes luttes pour rester fidèle à ses origines et conquérir des droits nouveaux. Il était inévitable que des conflits s'élevaient dans la nouvelle colonie anglaise: deux peuples qui ne pratiquent pas la même religion, ne parlent pas la même langue et n'ont pas les mêmes traditions ne se trouvent pas subitement réunis sur un même territoire sans que des différends profonds ne les opposent l'un à l'autre. Maître de presque tout un continent, le gouvernement impérial anglais conçut naturellement l'espoir d'assimiler promptement le petit peuple canadien et de faire de toute l'Amérique du Nord un immense empire anglais et protestant. De plus, les nouveaux Canadiens, attirés surtout par l'appât du gain, aspiraient à maintenir dans un état de sujétion totale les anciens occupants afin de pouvoir les exploiter plus facilement. Mais, lorsque les treize colonies américaines proclamèrent leur indépendance en 1776, Londres dut satisfaire aux revendications fondamentales des Canadiens de langue française pour s'assurer de leur loyauté et conserver au moins la colonie canadienne, tout en caressant l'espoir de l'anglifier et de la réformer éventuellement grâce à une politique d'immigration massive. Mais la résistance du peuple canadien fut plus forte que toutes les lois et pressions, et Londres dut éventuellement donner à la colonie, avec l'autonomie qu'elle réclamait, une constitution qui tenait compte des aspirations des deux peuples qui y cohabitaient. La grande loi de 1867 fut la reconnaissance officielle d'un fait établi.

Au cours de cette période troublée des grandes luttes parlementaires, la survivance française a été assurée par la fidélité du peuple canadien à ses traditions autant que par l'action politique de ses chefs. Non moins que les luttes parlementaires, l'attachement du peuple à ses traditions a permis le miracle canadien. Si étrange que ce puisse paraître, il faut bien reconnaître, qu'en l'occurrence, la fidélité au passé et les idées libérales ont toutes deux contribué à la sur-



vivance française en terre canadienne, bien que des conflits nombreux se soient alors élevés entre traditionalistes et libéraux. Fort heureusement, ces conflits idéologiques ne trouvèrent que peu d'écho dans le peuple et ils ne créèrent pas dans la société canadienne une profonde désunion qui eût pu être fatale. Nous retrouverons ces conflits dans les débats parlementaires, les journaux et jusque dans l'enseignement, et c'est ce mélange d'idées traditionnelles et d'idées nouvelles qui a donné aux premiers essais littéraires de cette époque leur complexité et leur diversité.

Le peuple canadien de langue française est resté, au cours de cette période agitée, profondément attaché à ses traditions et il a pu continuer de vivre dans les cadres qui lui étaient familiers. L'avènement d'une administration anglaise a évidemment modifié la situation politique et commerciale de la colonie, mais il n'a guère modifié les traits essentiels du peuple, non plus que sa vie quotidienne. Le pouvoir impérial passait d'une métropole à une autre, mais le peuple canadien n'avait jamais détenu aucun pouvoir et il n'avait toujours eu que des relations peu étroites avec ses gouvernants. Il est vrai que ses nouveaux chefs politiques luttèrent pour lui conserver sa religion, sa langue et ses lois civiles, mais le peuple lui-même, presque entièrement illettré et dispersé sur un territoire immense, contribua à déjouer la politique anglaise en se refusant avec obstination à changer ses modes de vie. Isolés dans leurs paroisses et seigneuries, les Canadiens continuèrent de mener la vie simple et rude qui avait toujours été la leur, étrangers aux idées nouvelles et méfiants à l'égard même des institutions parlementaires au sein desquelles leurs chefs politiques menaient leurs luttes. Habités au régime monarchique, ils s'étaient d'abord opposés à l'établissement d'une assemblée législative élue, lorsque l'idée en fut lancée et, une fois qu'elle fut établie, ils mirent du temps à reconnaître qu'elle était pour eux une puissance de libération. Aussi, les premiers parlementaires durent-ils mener leurs luttes non seulement contre la minorité anglaise et contre le gouvernement despotique, mais même contre l'apathie de ceux dont ils défendaient les droits.

Même lorsque les idées libérales eurent commencé à transformer les sociétés européennes et les colonies américaines, le peuple cana-

dien est resté presque tout entier attaché à des idées, à des mœurs et à des traditions caractéristiques de l'ancien régime. Il est vrai qu'il commença alors à s'opposer au maintien de la tenure seigneuriale, mais cette seule opposition ne pouvait modifier considérablement son caractère conservateur. Le plus puissant facteur de stabilité à l'époque fut le clergé, profondément attaché aux institutions monarchiques et opposé aux idées nouvelles qui avaient amené la révolution française et l'indépendance américaine. Son attachement à l'ancien régime fut renforcé par l'arrivée, entre 1794 et 1802, de plus de quarante prêtres français qui avaient quitté la France au moment de la révolution, et il est significatif que l'évêque de Québec ait fait chanter un *Te Deum* dans les églises canadiennes pour célébrer la défaite de Napoléon aux mains de l'Angleterre. Entre le clergé, attaché à la monarchie, et les chefs parlementaires les plus libéraux, des conflits s'élevèrent; il y eut à l'époque une vague d'anti-cléricalisme assez forte, surtout chez les députés, les journalistes et les marchands. Mais le peuple canadien, surtout dans les campagnes, est resté profondément religieux, soumis aux directives du clergé et étranger à ces conflits idéologiques. C'est pourquoi, malgré ces divergences de vues qui divisaient une partie de l'élite sur certaines questions, le peuple canadien est resté homogène et fidèle à son passé. Par son obstination à ne pas changer, il permit à ses chefs de lutter avec succès, même lorsque ces derniers le faisaient au nom de principes auxquels il restait lui-même étranger.

Lorsque le gouvernement impérial divisa la colonie en Bas-Canada et en Haut-Canada en 1791, il institua dans chacune une Assemblée législative élue dont les pouvoirs étaient certes limités — le gouverneur gardait le droit de censure, — mais dont les délibérations eurent pour effet d'éveiller peu à peu l'opinion publique aux problèmes de l'administration locale. Dans le Bas-Canada, la population était divisée sur les plans religieux, linguistique et scolaire, ce qui donna lieu à maints débats orageux. Mais, une fois la survivance française pratiquement assurée, les libéraux des deux langues commencèrent à se rapprocher, grâce surtout à leur commune opposition à la politique financière du gouvernement. C'est également ce problème du contrôle des subsides qui rapprocha les libéraux du Bas-Canada et



du Haut-Canada et qui a permis aux Canadiens des deux colonies canadiennes, de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick de prendre conscience de leurs aspirations communes. Séparés par la foi, la langue et certaines traditions, les uns et les autres ont ainsi trouvé dans une même opposition à l'absolutisme impérial un terrain d'entente, et les soulèvements de 1837-1838 opposèrent beaucoup moins deux peuples que deux classes: les privilégiés qui détenaient tout le pouvoir et tous les bénéfices, et les coloniaux qui voulaient contrôler eux-mêmes leurs dépenses. Ces soulèvements ne furent pas des guerres religieuses ou raciales, ils s'expliquent principalement par des raisons économiques: séparés par la foi et par la langue, patriotes et réformistes avaient les mêmes aspirations économiques, et leur rapprochement ne fut possible que parce que les uns et les autres avaient dès lors considéré qu'ils étaient les citoyens d'une même patrie.

Dès cette époque, le Canada était devenu un pays où deux religions, deux langues et des traditions diverses seraient maintenues. C'est ce que ne comprit pas le gouvernement impérial qui, espérant encore faire du Canada une colonie anglaise et protestante, voulut réunir sous un seul gouvernement, avec un seul conseil, une seule Assemblée, une seule langue et un seul budget, le Bas-Canada et le Haut-Canada. Londres avait compris, à la suite des soulèvements de 1837-1838, qu'il lui faudrait accorder avant longtemps à la colonie un certain degré d'autonomie, et il unit les deux colonies afin de s'assurer que cette autonomie relative serait exercée par une population en majorité anglaise. Mais le peuple canadien de langue française avait déjà obtenu la reconnaissance de certains droits, il avait établi des institutions stables et il avait trouvé en lui-même des chefs: il était trop tard pour tenter de le supprimer ou de l'assimiler. D'ailleurs, les éléments libéraux du Canada anglais le comprenaient et ils collaboraient avec leurs compatriotes de l'autre langue dans leur lutte contre le despotisme impérial. L'histoire a uni les noms de Papineau et de Mackenzie, et rien ne révèle mieux le sentiment national de l'époque que l'élection de LaFontaine dans le comté anglo-protestant d'York, et celle de Baldwin dans le comté franco-catholique de Rimouski. Il est vrai que des rivalités persisteraient entre les deux groupes ethniques, que des différends souvent graves les opposeraient



l'un à l'autre, mais un même sentiment national avait commencé à les rapprocher et à les faire travailler ensemble à la formation d'une nation canadienne une dans sa diversité. Devant la fidélité des conquies de 1760 à leur passé, les conquérants n'avaient eu qu'à s'incliner: les uns et les autres seraient des Canadiens. C'est ce que confirma la grande loi de 1867<sup>41</sup>.

### *Le milieu culturel.*

L'arrivée d'administrateurs et d'immigrants anglais et américains, les luttes parlementaires et les différends religieux, sociaux et économiques ont évidemment amené après la conquête une évolution de la société canadienne qui, si elle s'est faite sans rupture violente avec le passé, n'en fut pas moins assez grande dans certains domaines. Nous retrouverons ici, dans tous les domaines de la vie collective, ce mélange, ou cette juxtaposition, de traditions et d'idées nouvelles, de vieilles institutions et d'innovations, qui rend cette époque si complexe et si vivante. Au cours de cette période agitée, pendant que le peuple continuait presque tout entier à mener la vie rude et simple qui avait toujours été la sienne et que ses chefs politiques menaient leurs luttes parlementaires, des Canadiens, sentant l'heure venue de donner à la société des institutions libres qui lui permettraient de se développer et de se civiliser davantage, fondèrent des écoles et

<sup>41</sup> Sur l'histoire de la colonie à cette époque, on peut consulter principalement: François-Xavier GARNEAU, *Histoire du Canada*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1882-1883, 4 vols; Thomas CHAPUIS, *Cours d'Histoire du Canada*, Montréal, Valiquette, 1944, 8 vols; Lionel GROULX, *Histoire du Canada français*, Montréal, l'Action nationale, 1950-1953, 4 vols; Jean BRUCHÉSI, *Histoire du Canada*, Montréal, Beauchemin, 1951; Lionel GROULX, *Lendemain de Conquête*, Montréal, l'Action française, 1920, et *Vers l'Émancipation*, Montréal, l'Action française, 1921; Arthur MAHEUX, *Nos Débuts sous le Régime anglais*, Québec, 1941; Auguste GOSSELIN, *L'Eglise du Canada après la Conquête*, Québec, Laflamme, 1916-1917, 2 vols; Gustave LANCTOT, *les Canadiens français et leurs Voisins du sud*, Montréal, Valiquette et New-Haven, Yale University Press, 1941; Marcel TRUDEL, *Louis XVI, le Congrès américain et le Canada*; Gérard FILTEAU, *Histoire des Patriotes*, Montréal, l'Action canadienne-française, 1938-1942, 3 vols; Georges VATTIER, *Essai sur la Mentalité canadienne-française*, Paris, Champion, 1928; Jean-Charles FALARDEAU, *Rôle et Importance de l'Eglise au Canada français*, dans *Esprit*, août-septembre 1952. Les principales sources se trouvent dans Adam SHORTT et Arthur DOUGHTY, *Documents relatifs à l'Histoire constitutionnelle du Canada, 1759-1828*, Ottawa, 1909-1935, 4 vols. On trouvera plus loin, lorsqu'il sera fait mention des principaux personnages de l'époque, les biographies les plus importantes, lesquelles éclairent souvent l'histoire générale en même temps qu'elles font connaître ceux qui ont contribué à faire de cette histoire ce qu'elle fut. Les monographies consacrées à des aspects particuliers de l'époque seront mentionnées lorsque ces aspects seront abordés.

des collèges, des journaux et des bibliothèques, des sociétés littéraires, historiques ou scientifiques; pratiquèrent l'un ou l'autre des beaux-arts, montèrent des pièces de théâtre et produisirent des textes — brochures ou livres d'action et même essais littéraires — et ils créèrent ainsi, non une littérature nationale, mais un climat culturel assez avancé pour permettre la naissance prochaine d'une littérature digne de ce nom. Ce n'est pas par hasard que nos premiers écrivains ont produit leurs premières œuvres remarquables au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et que l'*Histoire du Canada* de Garneau est contemporaine de notre premier gouvernement responsable. La nation canadienne avait alors évolué dans tous les domaines et elle avait manifesté clairement qu'elle entendait devenir une nation au plein sens du mot. La littérature n'allait être que l'expression écrite de cette aspiration vitale.

L'imprimerie fut introduite dans la colonie dès 1764, alors que fut fondé le premier journal; un an plus tard, paraissait le premier livre imprimé au Canada. Fermé en 1757, le Séminaire de Québec rouvrait ses portes en 1765. Le théâtre réapparut en 1775, et la première bibliothèque publique fut fondée en 1779. Les premiers débats parlementaires eurent lieu en 1792. Dès cette époque, des Canadiens se mirent à l'œuvre dans tous les domaines de la vie culturelle et jetèrent les bases sur lesquelles travaillèrent leurs successeurs. Suivre l'ordre chronologique ici nous obligerait à passer sans cesse d'un domaine à un autre et créerait de la confusion; aussi, nous soulignerons brièvement ce qui s'est fait dans chacun de ces domaines en les prenant un à un. Nous verrons ainsi, dans chacun de ces domaines, des traditions anciennes se maintenir et des efforts de renouvellement apparaître et parfois réussir. Certains domaines de la vie culturelle ont été plus marqués que d'autres par les idées nouvelles, notamment la pensée politique et les efforts littéraires; d'autre part, les artisans et les artistes, à quelques exceptions près, n'ont fait que perpétuer des techniques et des styles hérités de la France et transmis de génération en génération depuis un siècle.

Le peuple canadien, qui n'avait jamais eu de grandes industries, a continué de pratiquer les arts domestiques et la petite industrie, en perpétuant les techniques traditionnelles. Parmi les meilleurs artisans de l'époque, il faut relever surtout les noms des meilleurs archi-



tectes, sculpteurs et orfèvres qui ont gardé à la province de l'époque son caractère français. La plupart des architectes étaient également sculpteurs et ils décoraient souvent eux-mêmes les églises dont ils avaient fait les plans et dirigé la construction. Les meilleurs d'entre eux furent Louis Quevillon (1749-1823), François Baillargé (1759-1830), Jérôme Demers (1774-1853), Urbain Brien dit Desrochers (1780-1860), Louis-Thomas Berlinguet (1790-1863) et Thomas Baillargé (1791-1859). La plupart des maisons, églises, couvents et édifices publics construits à l'époque ont malheureusement péri par le feu, mais il en reste de fort beaux exemples dans toute la province. Le style de l'époque est d'une belle simplicité de lignes et d'une belle justesse de proportions, rappelant l'architecture romane de la province française; la décoration intérieure est parfois plus artificielle, rappelant les styles Louis XIV, Louis XV et même Louis XVI. On ne faisait pas encore à l'époque de faux gothique et toute l'architecture du temps révèle un bon goût qui, malheureusement, allait se perdre. On trouve encore dans la province de fort belles maisons de l'époque, ainsi que quelques édifices plus vastes comme la citadelle de Québec, le Séminaire de Nicolet et de nombreuses églises <sup>42</sup>.

Il y avait également à l'époque de bons orfèvres, et très nombreux. Les meilleurs étaient François Ranvoyzé (1739-1819) et Laurent Amyot (1764-1839). D'autre part, la peinture est moins intéressante, et les deux seuls noms à retenir sont ceux de François Malepart de Beaucourt (1735-1794) dont on connaît un très beau portrait d'une noire, qui fait partie de la collection de la Galerie nationale; et Joseph Légaré (1789-1855), qui fut surtout un copiste, mais qui fut aussi le premier grand collectionneur canadien du temps; sa collection, qui comprenait plus de cinquante tableaux et gravures, est aujourd'hui au Séminaire de Québec. On connaît plusieurs autres œuvres de l'époque, mais leur intérêt est beaucoup plus documentaire qu'artistique <sup>43</sup>.

<sup>42</sup> On peut lire à ce sujet: Gérard MORISSET, *l'Architecture de la Nouvelle-France*, Québec, 1949; Marius BARBEAU, *Maîtres-artisans de chez nous*, Montréal, le Zodiaque, 1942.

<sup>43</sup> On peut lire à ce sujet: Gérard MORISSET, *Peintres et Tableaux*, Québec, le Chevalet, 1936-1937, 2 vols; *François Ranvoyzé*, Québec, 1942; *les Églises et le trésor de Varennes*, Québec, 1943; William COLGATE, *Canadian Art, 1820-1940*, Toronto, Ryerson, 1944.



De tous les beaux-arts, c'est la musique qui fut la plus pauvre. On ne connaît aucun compositeur dont il faille retenir le nom, mais on sait que les Canadiens avaient conservé les vieilles chansons populaires de France et qu'ils en composaient même parfois. La musique religieuse était exécutée dans les églises et quelques artistes étrangers ont donné des récitals dans la colonie. On sait enfin qu'il existait un septuor à Québec en 1832 et qu'il y eut dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle des fabriques de pianos dans la colonie. Il ne semble pas que les Canadiens aient manifesté autant d'intérêt pour la musique que pour l'architecture et les arts décoratifs.

S'il n'y avait pas de grands créateurs alors, il y avait néanmoins au pays quelques bons artistes et nous pouvons dire que nous avons eu un art canadien avant d'avoir une littérature nationale. Et cet art canadien reposait sur des traditions, il était un prolongement dans la colonie anglaise d'une partie de l'esprit de la Nouvelle-France.

Dans le domaine de l'instruction publique, les progrès qui commençaient à se manifester vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle furent arrêtés par la conquête anglaise et la colonie comptait proportionnellement plus d'illettrés en 1800 qu'en 1750. Les divers témoignages de l'époque donnent des chiffres qui varient, mais tous s'accordent pour dire que moins de dix pour cent des Canadiens de langue française savaient alors lire et écrire. Il en était d'ailleurs ainsi dans la plupart des pays d'Europe en ce temps-là. Mais, peu à peu, les écoles se multiplièrent et l'enseignement primaire put prendre un réel essor vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Jusque-là, les Ursulines, les Sœurs de la Congrégation, les Sulpiciens et des maîtres laïques avaient assuré à une petite partie de la population un enseignement qui se limitait au rudiment de la religion, de la langue et de l'arithmétique. Les luttes scolaires de l'époque n'étaient d'ailleurs pas de nature à favoriser l'établissement de nombreuses écoles; les gouverneurs désiraient établir un système d'enseignement public neutre, et l'Institution royale fut établie en 1801. Mais le clergé réagit alors et appuya ceux des députés qui favorisaient l'établissement d'écoles confessionnelles. L'Assemblée adopta en 1814 la loi dite des écoles de fabrique

qui fut sanctionnée en 1824 et qui est à l'origine de nos écoles paroissiales libres.

Les écoles furent établies et maintenues au milieu des pires difficultés: les maîtres étaient eux-mêmes formés au petit bonheur, ils manquaient de livres et de manuels, la population était assez indifférente et elle était trop pauvre pour pouvoir soutenir les écoles à l'aide d'une taxe foncière. Mais grâce au dévouement des religieux, des religieuses et de quelques laïques éclairés, grâce aussi aux luttes parlementaires au sujet de l'enseignement confessionnel, le Canada français a jeté à cette époque la base du système d'enseignement primaire qui s'est développé plus tard et a permis l'établissement de nos commissions scolaires. Sur le plan scolaire comme sur les autres, le peuple canadien du Québec est resté français et catholique.

Le Collège des Jésuites de Québec, qui avait été la seule maison d'enseignement secondaire de la Nouvelle-France, dut fermer ses portes au moment de la conquête, et la compagnie de Jésus fut dissoute en 1773. Fermé en 1757, le Séminaire de Québec rouvrit ses portes en 1765 et fut pendant quelques années la seule maison d'enseignement secondaire de la colonie. En 1767 cependant fut fondé, à la Longue-Pointe, le Collège Saint-Raphaël qui, transporté à Montréal en 1773, donna un cours classique complet et devint en 1806 le Collège de Montréal, dirigé par les Sulpiciens. A ces deux collèges devaient bientôt s'ajouter plusieurs séminaires et collèges, et cela au moment même où l'enseignement primaire était encore peu développé. De 1803 à 1832 furent, en effet, fondés sept autres maisons d'enseignement secondaire: le Collège-Séminaire de Nicolet, en 1803; le Séminaire de Saint-Hyacinthe, en 1811; le Collège Saint-Roch, à Québec, en 1818; le Collège de Chambly et le Séminaire de Sainte-Thérèse, en 1825; le Collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, en 1829, et le Collège de l'Assomption, en 1832. Ces collèges et séminaires, fondés et maintenus dans des conditions précaires, étaient une manifestation évidente du désir qu'avaient le clergé et les laïques éclairés, d'assurer aux jeunes Canadiens une formation intellectuelle et morale aussi bonne que possible. Aussi, lorsqu'il vint au Canada faire enquête, Durham dut reconnaître que le peuple canadien de langue française désirait ardemment l'établissement d'un système d'enseignement supé-



rieur, tandis que les Canadiens de langue anglaise n'avaient encore aucun collège qui pouvait être comparé à ceux des colonies américaines ou de la Nouvelle-Écosse. McGill n'était alors qu'un collège médiocre, avec sa faculté de médecine, et ne devait devenir une bonne université que dans la deuxième moitié du siècle. Vers 1838, le Bas-Canada comptait donc neuf collèges ou séminaires dont les étudiants atteignaient en tout le nombre de mille, sur une population adulte d'un peu plus de trois cent mille âmes. Les Canadiens n'avaient pas encore d'université; la théologie était enseignée dans les grands séminaires, la médecine à *McGill College*, le droit dans les études d'avocats, mais quelques rares Canadiens ont alors étudié aux États-Unis ou en Europe.

Les collèges et séminaires de l'époque n'ont pas eu seulement des difficultés financières, ils ont souffert de la pénurie de professeurs, de manuels et de livres. Leur personnel enseignant était trop peu nombreux, les professeurs, surchargés de cours et de travaux divers, n'avaient guère le temps de faire des études approfondies, et il ne semble pas que le niveau de l'enseignement secondaire ait été bien élevé. Les professeurs et les élèves manquaient d'ailleurs de manuels et de livres et ils devaient souvent copier de leurs propres mains les classiques qu'ils étudiaient; les premiers laboratoires de physique et de chimie ne furent constitués qu'après 1830. On sait que les professeurs du Collège de Montréal ont composé, vers 1825, un recueil de morceaux choisis d'écrivains français dans lequel on trouvait non seulement les écrivains anciens, mais jusqu'à Chateaubriand et Lamennais. Il semble que l'enseignement de la philosophie, couronnement naturel des études classiques, soit resté très rudimentaire et d'un éclectisme depuis disparu; le manuel de Jérôme Demers était inspiré de la scolastique décadente de l'époque et on y retrouvait l'influence de Descartes, de Malebranche, de Bonald et de Lamennais.

Quelques professeurs ont publié des manuels, dont les plus importants seront mentionnés lorsqu'il sera question de l'imprimerie. Ces professeurs, s'ils ne furent évidemment ni de grands écrivains ni de grands savants, ont ainsi été des pionniers qui ont rendu possible l'essor du milieu du siècle. Dès cette époque, le cours classique avait pris les caractères qu'il devait conserver: il était orienté tout entier



vers les humanités et la philosophie, et manifestait chez les Canadiens français un intérêt plus grand pour le sacerdoce, la médecine, le droit et les lettres que pour le génie ou les sciences, alors que leurs compatriotes de langue anglaise étaient plutôt attirés vers ces derniers <sup>44</sup>.

Ce goût des lettres se manifesta également par la réapparition du théâtre peu de temps après la conquête anglaise. On sait que, de 1776 à 1792, on joua à Québec ou à Montréal plusieurs pièces, dont *les Fourberies de Scapin*, *la Comtesse d'Escarbagnas*, *le Médecin malgré lui* et même *le Barbier de Séville*. On monta également en 1790 *Colas et Colinette*, comédie-vaudeville de Joseph Quesnel. Plus tard, malgré l'opposition de l'évêque de Québec, qui s'éleva plusieurs fois contre certains spectacles, on joua encore *la Mort de Jules César* de Voltaire, *l'Avare* de Molière, *Cinna* de Corneille, et on donna dans les collèges des spectacles composés de scènes choisies dans les pièces de ces auteurs. Voltaire était d'ailleurs très lu au pays à cette époque et nous verrons plus loin quelle influence il a exercée sur nos orateurs, journalistes et historiens. Enfin, à cette époque parut la première pièce écrite par un Canadien, *Griphon ou la Vengeance d'un valet*, comédie en trois actes de Pierre Petitclair. On ne saurait dire qu'il existait alors un théâtre canadien, mais il se manifestait dans la colonie un certain goût du théâtre comme en font foi les représentations du théâtre classique qui s'échelonnèrent depuis 1775 jusqu'à 1844. Les pièces jouées étaient de bon goût, on aurait pu plus mal choisir <sup>45</sup>.

S'ils fondaient des écoles et collèges, pratiquaient des arts et aimaient le théâtre, les Canadiens fondèrent également dès cette époque nos premières sociétés littéraires, historiques ou scientifiques.

<sup>44</sup> Sur l'enseignement à l'époque on peut consulter: J.-B. MEILLEUR, *Mémorial de l'Éducation du Bas-Canada*, Montréal, J.-B. ROLLAND, 1860; P.-J.-O. CHAUVEAU, *l'Instruction publique au Canada*, Québec, A. Côté, 1876; Lionel GROULX, *l'Enseignement français au Canada*, Montréal, Granger, 1931-1933, 2 vols; Louis-Philippe AUDET, *le Système scolaire de la Province de Québec*, Québec, l'Érable, 1950-1952, 4 vols; N.-E. DIONNE, *la Vie de C.-F. Painchaud*, Québec, 1894; P.-B. CASGRAIN, *la Vie de François-Joseph Perrault*, Québec, C. Darveau, 1898; Pierre-Georges ROY, *les Premiers Manuels scolaires canadiens*, dans le *Bulletin des Recherches historiques*, octobre 1946; Louis-Adolphe PAQUET, *Études et Appréciations, Mélanges canadiens*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1916. Il existe également des monographies sur la plupart des collèges établis à l'époque.

<sup>45</sup> Sur le théâtre à l'époque, on consultera principalement: Léopold HOULÉ, *le Théâtre au Canada*, Montréal, Fides, 1946.

Il y avait à Québec en 1791 un *Club constitutionnel* où l'on se réunissait pour discuter de politique et de littérature; en 1809 fut établie la *Société littéraire de Québec*, mais elle fut éphémère; en 1824, le gouverneur Dalhousie fonda la *Quebec Literary and Historical Society*, fréquentée surtout par des Canadiens anglais et qui publia des *transactions*. Mais, bien qu'elle ne fût pas une société littéraire, la plus importante société fondée à l'époque fut la *Société Saint-Jean-Baptiste* qui vit le jour en 1834 grâce à Ludger Duvernay, en même temps que les sociétés nationales des Canadiens anglais, écossais et irlandais qui, phénomène étrange, furent toutes fondées la même année<sup>46</sup>.

C'est également avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que furent fondées nos premières bibliothèques publiques. En 1779, le gouverneur Haldimand fonda, en effet, la Bibliothèque publique de Québec, logée au palais épiscopal; en 1796, sa collection comprenait 2.686 volumes. Lorsque fut établie l'Assemblée législative en 1791, elle se constitua une bibliothèque qui, en 1835, comprenait 5.500 volumes. En 1796, fut fondée la première bibliothèque de Montréal, la *Montreal Library Association*, qui en 1822, avait 8.000 volumes, presque tous anglais. Une autre bibliothèque fut fondée à Montréal, la *Craig Library*.

Que contenaient ces bibliothèques? Elles comprenaient évidemment les grands classiques, mais on y trouvait aussi en abondance des œuvres des écrivains contemporains. On y pouvait lire dès le XVIII<sup>e</sup> siècle Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, La Harpe, Condorcet, Beaumarchais, Bernardin de Saint-Pierre, et au siècle suivant Chateaubriand, M<sup>me</sup> de Staël, Béranger, Hugo, Lamartine, Delavigne, Balzac, Vigny et autres. Les Canadiens ont pu lire les grands romantiques beaucoup plus tôt qu'on ne le croyait autrefois; leurs livres arrivaient au Canada peu de temps après leur publication en France. Mais, en raison du très grand nombre d'illettrés qui se trouvaient encore dans la colonie, un petit nombre de Canadiens seulement suivaient alors le mouvement littéraire de l'Europe. Nous verrons d'ailleurs, en étudiant les journaux et les premiers livres canadiens, que les idées nouvelles pénétrèrent dans la colonie et

<sup>46</sup> Sur ces sociétés et sur beaucoup d'autres, on peut lire: Victor MORIN, *Clubs et sociétés notoires d'autrefois*, dans les *Cahiers des Dix*, n<sup>os</sup> 13 (1948), 14 (1949), 15 (1950) et 16 (1951); Thomas CHAPUIS, *Une séance littéraire à Québec en 1809*, dans le *Courrier du Livre*, juin, juillet et août 1896.



exercèrent une profonde influence sur une partie de la petite élite du temps. A maintes reprises, les évêques de Québec s'élevèrent contre les lectures de livres dangereux et M<sup>sr</sup> Plessis fit même brûler des livres impies sur la place publique. Voltaire, dont les œuvres avaient pénétré en Nouvelle-France avant 1760, était l'écrivain le plus lu dans le Bas-Canada à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et Denis-Benjamin Viger a raconté qu'il avait dû lutter pour conserver la foi dans sa jeunesse « car alors l'incrédulité et l'immoralité étaient partout, et surtout au sommet de la société <sup>47</sup> ». Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle toutefois que le goût de la lecture commença à se répandre à la suite de la multiplication des séminaires et collèges et de la fondation de bibliothèques à Québec et à Montréal.

Si Voltaire était très lu dans la colonie, on n'avait réédité aucun de ses livres ici, on en avait cependant publié de nombreux extraits dans les journaux. Mais on réédita à Montréal les *Paroles d'un Croyant* de Lamennais quelques semaines seulement après leur publication à Paris (1834) et cet ouvrage eut alors une vogue considérable, surtout dans les séminaires, jusqu'au moment de sa condamnation par Rome <sup>48</sup>. Ce seul fait, parmi beaucoup d'autres, révèle qu'il y avait dès lors au Canada un premier mouvement intellectuel et que, si le peuple restait étranger aux querelles idéologiques, une partie de l'élite était à la recherche d'idées nouvelles et subissait rapidement l'influence des dernières tendances de la pensée française. Cette influence ne put être aussi grande que parce que la colonie avait déjà plusieurs maisons d'enseignement secondaire, des bibliothèques et des librairies, ainsi que plusieurs journaux qui reproduisaient des textes d'écrivains français contemporains. L'imprimerie avait, en effet, été établie dans la colonie dès 1764 et, en mettant à la disposition des Canadiens un puissant moyen de diffusion, elle les a incités à écrire comme ne l'avaient pas fait leurs ancêtres. Nous retrouverons,

<sup>47</sup> Sur les bibliothèques et les livres importés à l'époque, on peut consulter: Égidius FAUTEUX, *les Bibliothèques canadiennes*, dans *la Revue canadienne*, 1916; Séraphin MARION, *les Lettres canadiennes d'autrefois*, Ottawa, l'Université, 1939-1944, 4 vols; Marcel TRUDEL, *l'Influence de Voltaire au Canada*, Montréal, Fides, 1946, 2 vols. La déclaration de Denis-Benjamin Viger est extraite de: Auguste GOSSELIN, *op. cit.*, p. 23. On peut consulter également à ce sujet les mandements des évêques de Québec.

<sup>48</sup> LAMENNAIS, *Paroles d'un Croyant*, Montréal, 1834. Cet ouvrage, dit-on, fut réédité huit fois sous l'inspiration de Ludger Duvernay.



dans les premiers journaux et les premiers livres publiés au Canada, toutes les tendances de l'époque: une évidente volonté de perpétuer les traditions anciennes en même temps qu'un désir non moins évident chez plusieurs d'implanter dans la colonie des idées nouvelles importées de la vieille Europe alors agitée par une vague profonde de libéralisme.

### *L'imprimerie.*

L'établissement de l'imprimerie dans la colonie fut évidemment un des facteurs qui ont permis la naissance d'une littérature canadienne. La première presse connue en Amérique du Nord fut apportée d'Europe à Mexico, où parut en 1536 le premier livre imprimé sur ce continent: *Escala spiritual*, traduction espagnole d'un traité de saint Jean Climaque. Puis l'imprimerie fut établie dans les treize colonies américaines entre 1639 et 1762; il y avait une presse à Cambridge dès 1639, et le premier livre publié aux États-Unis est sorti de cette presse en 1640, le *Bay Psalm Book*; c'est à Boston que fut publié le premier journal, en avril 1704, le *Boston News Letter*. Et c'est des États-Unis que sont venus nos premiers imprimeurs. Le premier imprimeur connu dans le Canada d'aujourd'hui fut John Bushell qui s'établit à Halifax en 1752 et qui commença la même année la publication de *The Halifax Gazette*. L'imprimerie ne devait apparaître au Nouveau-Brunswick qu'en 1783 et dans le Haut-Canada qu'en 1793, mais c'est en 1764 que William Brown et Thomas Gilmore établirent la première imprimerie du Canada d'alors. Ils publièrent dès 1764 *la Gazette de Québec*, hebdomadaire bilingue qui était l'organe officiel du gouverneur et dans lequel on trouve surtout les textes des lois, édits et ordonnances que le gouverneur voulait faire connaître à la population. Ce premier journal fut suivi de quelques autres: *la Gazette du Commerce et littéraire*, publiée à Montréal par Fleury Mesplet en 1778-1779; *The Montreal Gazette* (1785-1794); le *Courrier de Québec ou Héraut François* (1788); *The Quebec Herald* (1788-1793); *le Magasin de Québec* (1792-1794); *le Cours du Tems* (1794-1795); *The Montreal Gazette* (1795-1796). Ces premiers journaux étaient tous des hebdomadaires, sauf *le Magasin de Québec*; ils étaient bilingues et ils ne publiaient que des reproductions d'articles de jour-

naux européens ou américains, en plus des textes de lois et d'ordonnances. Seuls *la Gazette du Commerce et littéraire* et *le Magasin de Québec* publiaient des textes littéraires, mais c'étaient des textes étrangers reproduits ou traduits. On sait que *la Gazette du Commerce et littéraire* fut le premier journal à répandre au Canada les idées de Voltaire, qui était alors l'écrivain le plus célèbre de toute l'Europe. Mais on ne peut trouver dans aucun journal de l'époque des textes canadiens qui méritent d'être considérés comme des essais littéraires<sup>49</sup>.

L'établissement d'imprimeries à Québec et à Montréal rendit évidemment possible la publication de livres dans la colonie. Le premier livre imprimé au Canada fut le catéchisme de Languet, imprimé chez Brown et Gilmore à Québec, dès 1765<sup>50</sup>. A la suite de ce premier livre, on imprima dans la colonie plusieurs autres manuels scolaires: grammaires latines, françaises et anglaises, géographies, histoires anciennes, arithmétiques, manuels d'agriculture, et même en 1835 une rhétorique et un manuel de philosophie, les *Institutiones philosophicæ* de Jérôme Demers, professeur au Séminaire de Québec<sup>51</sup>. Au nombre des livres publiés à l'époque, on trouve aussi des recueils de prières et de cantiques, une édition des épîtres et évangiles, un *pseautier*, ainsi que des traductions ou adaptations d'ouvrages traitant de physique, d'astronomie, de chimie et de médecine. Presque tous ces livres étaient rédigés en vue de l'enseignement, et parmi les principaux auteurs de manuels de ce temps, il faut citer Joseph-François Perrault, auteur du premier manuel d'histoire du Canada; Jean

<sup>49</sup> Sur l'établissement de l'imprimerie au Canada, on peut consulter surtout: Ægidius FAUTEUX, *The Introduction of Printing into Canada*, Montréal, J.-B. Rolland, 1930 (il existe une version française abrégée de cet ouvrage dans *les Cahiers des Dix*, n° 16, 1951); Camille ROY, *Nos Origines littéraires*, Québec, l'Action sociale, 1909; les ouvrages déjà cités de Séraphin Marion et de Marcel Trudel, ainsi que les répertoires bibliographiques de Philéas Gagnon, de Narcisse-Eutrope Dionne et de Marie Tremaine.

<sup>50</sup> *Catéchisme du Diocèse de Sens*, par M<sup>sr</sup> Jean-Joseph Languet, archevêque de Sens. A Québec, chez Brown et Gilmore, imprimeurs de la province, 1765. Ce catéchisme de 177 pages fut tiré à 2.000 exemplaires, et réimprimé, encore à 2.000 exemplaires, en 1766. A ce sujet, on peut lire: Fernand PORTER, *l'Institution catéchistique au Canada*, Montréal, Editions franciscaines, 1949; Etienne GILSON, *Homage à l'Université Laval*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> novembre 1952. Languet fut membre de l'Académie française où il succéda à Boileau et précéda Buffon.

<sup>51</sup> *Institutiones philosophicæ ad usum studiosæ juventutis*, Québec, 1835. Voir à ce sujet: Louis-Adolphe PAQUET, *Etudes et Appréciations. Mélanges canadiens*, Québec, Editions franciscaines missionnaires, 1916; N.-E. DIONNE, *Une Dispute grammaticale en 1842*, Québec, Laflamme et Proulx, 1912.



Holmes, auteur d'une géographie et d'une histoire ancienne, et Jean-Baptiste Meilleur, qui devint « surintendant de l'Éducation <sup>52</sup> ». C'est à cette époque que parurent nos premiers ouvrages scientifiques, ouvrages de vulgarisation évidemment dont le besoin était alors grand, et il faut mentionner ici la grande topographie de Joseph Bouchette qui parut à Londres et qui est le premier ouvrage scientifique considérable écrit par un Canadien <sup>53</sup>. Mais, exception faite des livres religieux et des manuels scolaires, ce sont les ouvrages de droit qui furent les plus nombreux à l'époque.

Il fallait, en effet, mettre à la disposition des Canadiens des ouvrages dans lesquels ils trouveraient codifiées leurs vieilles lois civiles françaises et les nouvelles lois britanniques. A la suite de l'institution de l'Assemblée législative élue, cette nécessité devint encore plus grande. Aussi, à la suite des traités de Jérôme Cugnet publiés dès 1775, qui sont à l'origine de notre jurisprudence <sup>54</sup>, d'autres Canadiens écrivirent des traités de droit civil, criminel ou fabricien, notamment Joseph-François Perrault, Jacques Labrie, Jacques Crémazie et Henry Desrivières-Beaubien <sup>55</sup>. De plus, des députés publièrent des ouvrages de polémique politique, notamment François Blanchet, Denis-Benjamin Viger, Louis-Joseph Papineau <sup>56</sup>, Hippolyte LaFontaine <sup>57</sup>. Il était inévitable qu'à cette époque si troublée du début du XIX<sup>e</sup> siècle, les chefs politiques du Canada français aient ainsi voulu prolonger par l'écrit l'influence de leurs discours. Nous n'avons malheureusement pas de bons recueils des meilleurs discours de nos premiers députés qui livrèrent les luttes dont il a été parlé plus haut; plusieurs de ces discours se trouvent cependant publiés dans les journaux du temps ou conservés dans les archives. On y trouve souvent de beaux

<sup>52</sup> Sur Jean Holmes, on peut lire: P.-J.-O. CHAUVEAU, *L'abbé Holmes et ses conférences de Notre-Dame*, Québec, 1876. Ces conférences furent publiées en 1850. Sur Meilleur, lire: Léon LORTIE, *Jean-Baptiste Meilleur, éducateur et polygraphe*, dans *Qui ?*, vol. I, n<sup>o</sup> 1 (printemps 1949).

<sup>53</sup> *Description topographique de la Province du Bas-Canada, avec des remarques sur le Haut-Canada*, Londres, 1815.

<sup>54</sup> Ces quatre livres, publiés à Québec en 1775 sont intitulés: *Traité de la Loi des Fiefs; Traité des Anciennes Lois, Coutumes et Usages de la Colonie du Canada; Extraits des Edits, Déclarations et Ordonnances de Sa Majesté; Traité de la Police*.

<sup>55</sup> *Traité sur les Lois civiles du Bas-Canada*, Montréal, 1832-1833, 2 vols.

<sup>56</sup> *Histoire de l'Insurrection du Canada dans la Revue du Progrès*, Paris, 1839. Voir Robert RUMILLY, *Papineau*, Paris, Flammarion, 1934.

<sup>57</sup> *Les Deux Girouettes ou l'Hypocrisie démasquée*; Montréal, 1834, et autres brochures. Voir A.-D. DECELLES, *LaFontaine et son Temps*, Montréal, Cadieux et Dérôme, 1907.



mouvements oratoires, mais la plupart d'entre eux sont gâtés par la grandiloquence du temps. On sait que le véritable chef politique du Canada jusqu'en 1837 fut Louis-Joseph Papineau et que les Canadiens se rallièrent ensuite à la politique plus modérée de LaFontaine. Les principaux députés du début du XIX<sup>e</sup> siècle furent Pierre Bédard<sup>58</sup>, Jacques Labrie<sup>59</sup> et Denis-Benjamin Viger, cousin de Papineau. Leurs textes, discours ou brochures, constituaient à l'époque ce qu'on appelle aujourd'hui de la littérature engagée; ils n'étaient pas des œuvres d'art, mais des moyens d'action politique. C'est également pour agir sur l'opinion publique que furent fondés au début du XIX<sup>e</sup> siècle nos premiers journaux entièrement français.

### *Les journaux.*

Les quelques journaux publiés dans la colonie avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient bilingues et ils étaient pratiquement limités à ce qu'on appelle l'information. Seule *la Gazette du Commerce et littéraire* et *le Magasin du Bas-Canada* faisaient une place aux lettres, mais l'une et l'autre furent éphémères. Le premier journal rédigé entièrement en français et publié en vue de défendre les droits de la population contre le despotisme du gouverneur fut *le Canadien*. Fondé en 1806 par Pierre Bédard (1762-1829), ce journal qui devait vivre jusqu'en 1893, et que devait rédiger plus tard Étienne Parent, fit la lutte aux journaux anglais qui appuyaient la politique du gouverneur et il fut supprimé en 1810 par Craig qui fit incarcérer Bédard et ses collaborateurs. La liberté de la presse n'existait guère à l'époque et plusieurs autres journaux eurent le même sort. *Le Canadien*, rédigé par les députés les plus libéraux, était mal vu d'une partie du clergé et M<sup>sr</sup> Plessis l'appela « ce misérable papier ». Les idées libérales, qui avaient pénétré dans la colonie depuis un demi-siècle et qui venaient surtout de Voltaire, trouvèrent d'autres apôtres dans plusieurs autres journaux de l'époque.

*Le Canadien* fut suivi de nombreux autres journaux, dont les principaux furent *le Vrai Canadien* (1807-1811), fondé par Jacques Labrie; *le Spectateur* (1813-1829); *la Minerve* (1826-1899); fondée par

<sup>58</sup> N.-E. DIONNE, *Pierre Bédard et ses Fils*, Québec, Laflamme et Proulx, 1909.

<sup>59</sup> Auguste GOSSELIN, *Le Docteur Labrie*, Québec, Laflamme et Proulx, 1907.

Auguste-Norbert Morin et rédigée par Ludger Duvernay; *l'Ami du Peuple* (1832-1839), dans lequel on peut lire une violente polémique au sujet de Lamennais (1833); le *Fantasque* (1837-1849), fondé par Napoléon Aubin; auxquels il faut ajouter *Mélanges religieux* (1839-1846), le *Journal de Médecine* et le *Journal d'Agriculture*. Ces journaux, qui ne s'occupaient guère de questions littéraires, furent ceux qui vécurent le plus longtemps et qui exercèrent sur l'opinion publique la plus grande influence. Mais les quelques journaux littéraires de l'époque furent tous éphémères, la population n'était pas préparée à leur accorder l'appui voulu pour les maintenir. Les premiers journaux qui accordèrent plus d'attention aux questions littéraires, philosophiques, scientifiques et historiques furent le *Courrier de Québec* (1807-1808), dirigé par Jacques Labrie; et les journaux de Michel Bibaud qui publia successivement, de 1826 à 1843, *l'Aurore*, la *Bibliothèque canadienne*, *l'Observateur*, le *Magasin du Bas-Canada* et *l'Encyclopédie canadienne*<sup>60</sup>. François-Xavier Garneau et Étienne Parent dont l'œuvre sera étudiée plus loin, dirigèrent également des journaux dès cette époque<sup>61</sup>. Jusqu'à 1817, tous les journaux furent publiés à Québec ou à Montréal, mais cette année-là, un jeune homme de dix-huit ans, Ludger Duvernay, qui devait diriger plus tard *la Minerve*, fonda *la Gazette des Trois-Rivières*, préluant ainsi à un mouvement de décentralisation de la vie culturelle qui ira grandissant à mesure que l'instruction se répandra en dehors des deux principaux centres. La multiplication rapide des journaux — il y en eut soixante-douze de 1764 à 1844 — était un indice du progrès de la colonie, mais elle fut aussi une cause de faiblesse en raison de la grande dispersion des efforts qui, réunis, eussent pu produire quelques journaux plus vivants et plus influents.

### *Premiers efforts littéraires.*

C'est dans ces journaux qu'on peut retrouver des premiers efforts littéraires de l'époque. On y trouve, en effet, d'abord des vers de circonstances, quelques récits, parfois anonymes, parfois signés, mais

<sup>60</sup> Sur Bibaud, voir plus loin les pages sur nos premiers poètes et sur nos premiers historiens.

<sup>61</sup> Il sera traité de l'œuvre de Garneau et de Parent au début de la deuxième partie de cet ouvrage.



d'une nullité telle qu'il ne faut pas tenter de ravir à l'oubli le nom de leurs auteurs. Les plus intéressants de ces premiers textes sont des chansons, inspirées le plus souvent par les guerres politiques ou armées, qui nous révèlent la sensibilité de l'époque<sup>62</sup>. Le premier poète qui réussira à produire une œuvre encore lisible aujourd'hui fut Octave Crémazie, mais il avait été précédé par quantité de versificateurs dont plusieurs pièces ont été recueillies dans *le Répertoire national* de James Huston (1820-1854), qui reste la source principale pour l'étude de nos origines littéraires<sup>63</sup>. On y trouve des vers écrits dès cette époque par plus de vingt-cinq versificateurs, dont les moins mauvais furent Joseph Quesnel (1749-1809), auteur également de *l'Anglomanie* (1802), de *Colas et Colinette* (1808) et de deux autres pièces non publiées<sup>64</sup>; Joseph Mermet, Français comme Quesnel, dont les vers, publiés par Jacques Viger dans *le Spectateur* en 1813 et 1814, furent grandement admirés, ce qui nous éclaire sur le goût de l'époque: ils sont aujourd'hui ridicules<sup>65</sup>; Michel Bibaud et François-Xavier Garneau. C'est Michel Bibaud qui publia le premier volume de vers au pays, *Épîtres, Satires, Chansons, Épigrammes et Autres Pièces de Vers*<sup>66</sup>, comme il fut le premier Canadien à publier une histoire nationale, comme nous le verrons plus loin.

De même que nous n'avons eu aucun poète authentique à cette époque, nous n'avons eu aucun romancier ou conteur de qualité avant Philippe-Aubert de Gaspé, l'auteur des *Anciens Canadiens*. Le texte de quelques récits écrits avant 1837 nous est parvenu, et aucun d'eux ne mérite d'être retenu. Le premier roman publié par un Canadien est *l'Influence d'un livre ou le Chercheur de trésors*<sup>67</sup>, de Philippe-Aubert de Gaspé fils (1814-1841), œuvre de jeunesse comme notre

<sup>62</sup> On peut lire à ce sujet: Hubert LARUE, *les Chansons populaires et historiques du Canada*, dans *Le Foyer canadien*, t. I (1863) et t. III (1865); et plusieurs chansonniers.

<sup>63</sup> Montréal, Lovell & Gibson, 1848-1850, 4 vols; réédité en 1893.

<sup>64</sup> *L'Anglomanie* a été publiée dans *le Canada français*, décembre 1932, janvier et février 1933; *Colas et Colinette* a été publié à Québec, John Neilson, 1808 et réédité dans *le Répertoire national* de James Huston, t. I; *Lucas et Cécile* et *les Républicains français* sont inédits. Sur Quesnel, on peut lire: Camille Roy, *Nos Origines littéraires*.

<sup>65</sup> Sur Mermet, on peut lire: Camille Roy, *op. cit.*

<sup>66</sup> Montréal, Ludger Duvernay, 1830. Sur Bibaud, on peut lire: Camille Roy, *op. cit.*; Laurence-A. BISSON, *le Romantisme littéraire au Canada français*, Paris, Droz, 1932.

<sup>67</sup> Québec, 1837. Sur ce roman, on peut lire: Séraphin MARION, *les Lettres canadiennes d'autrefois*, t. IV.



deuxième roman, *les Fiancés de 1812* de Joseph Doutre<sup>68</sup>; ni l'un ni l'autre ne méritent de retenir notre attention. L'année même où Gaspé fils publiait le premier roman canadien, Pierre Petitclair faisait éditer la première pièce écrite par un Canadien, *Griphon ou la Vengeance d'un valet*<sup>69</sup>, et c'est en 1837 que parut également le premier tome de *l'Histoire du Canada* de Michel Bibaud et le répertoire bibliographique de Georges-Barthélémi Faribault. Cette année où éclata la rébellion fut donc agitée également par les premières tentatives dans plus d'un genre littéraire. Mais aucun de ces premiers ouvrages n'a de valeur littéraire, chacun n'intéresse que les amateurs de la petite histoire qui peuvent y trouver des indications sur la mentalité de l'époque et sur le niveau de la culture qui existait alors dans la colonie.

Le dernier genre littéraire qu'il nous reste à explorer est l'histoire, et ce fut à l'époque le plus intéressant. Nous avons vu que François-Joseph Perrault avait publié notre premier manuel d'histoire du Canada, mais ce n'était évidemment qu'un ouvrage très sommaire destiné aux écoliers. La première biographie considérable qui parut alors fut celle de Marguerite Bourgeois<sup>70</sup>, qui fut suivie du récit du voyage de Gabriel Franchère<sup>71</sup> dans l'Ouest. Dès cette époque, on commença également à exhumer les sources de notre histoire jusqu'à trop peu connues et à mettre à la disposition des écrivains et chercheurs des renseignements bibliographiques. C'est à Georges-Barthélémi Faribault (1789-1866) que l'on doit notre premier répertoire bibliographique<sup>72</sup>, la seule œuvre qu'il ait publiée. Mais Faribault, qui était greffier et traducteur de l'Assemblée législative, fut toute sa

<sup>68</sup> Montréal, 1844. Voir Séraphin MARION, *op. cit.*

<sup>69</sup> Québec, 1837. C'est une comédie en trois actes. En 1865, Petitclair publia une autre comédie, *Une Partie de Campagne*.

<sup>70</sup> *La Vie de la vénérable Sœur Marguerite Bourgeois*, ouvrage attribué à M. Ransonnet, Ville-Marie, 1818.

<sup>71</sup> *Relation d'un Voyage à la Côte du nord-ouest de l'Amérique septentrionale dans les années 1810, 1811, 1812, 1813 et 1814*, Montréal, 1820. Maximilien Bibaud dit que ce récit a été rédigé par son père, Michel Bibaud, d'après le journal de Franchère.

<sup>72</sup> *Catalogue d'Ouvrages sur l'Histoire de l'Amérique et en particulier sur celle du Canada, de la Louisiane et de l'Acadie*, Québec, 1837. Sur Faribault, on peut lire: Henri-Raymond CASGRAIN, *G.-B. Faribault*, dans *Œuvres complètes*, tome II, Québec, 1874; Guy FRÉGAULT, *la Recherche historique au temps de Garneau*, dans *le Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, Montréal, Société Historique de Montréal, 1945.

vie un chercheur infatigable: en plus de constituer la bibliothèque de l'Assemblée qui devait malheureusement être détruite lors des émeutes de 1849 à Montréal, il colligea de nombreux documents historiques qu'il estimait indispensables à qui voudrait écrire notre histoire en remontant aux sources. Ami de Faribault, Jacques Viger (1787-1858) fut le plus grand collectionneur de documents historiques de son temps. Écrivant peu lui-même, bien qu'il ait collaboré au *Canadien* et à la *Bibliothèque canadienne*, il a copié de sa main pendant cinquante ans une quantité énorme de documents de toutes sortes qu'il a consignés dans sa célèbre *Saberdache*, conservée aux archives du Séminaire de Québec. Viger s'intéressait à tout, et c'est à lui que nous devons notre première étude de linguistique, sa *Néologie canadienne*<sup>73</sup>; c'est lui aussi qui fournit à Michel Bibaud de nombreux documents qui permirent à ce dernier d'écrire son histoire de la colonie. Il faudrait peut-être mentionner également la publication à l'époque d'une *Collection de mémoires et de relations sur l'ancienne histoire du Canada*<sup>74</sup> et d'un recueil de relations de voyages de Cartier, Roberval, Alfonse et autres<sup>75</sup>, autres preuves de l'intérêt qu'on manifestait alors pour l'étude de nos origines historiques.

Si Michel Bibaud a publié notre première histoire du Canada, il faut toutefois signaler que c'est Jacques Labrie (1784-1831) qui, le premier, en écrivit une. Médecin, député et éducateur, Jacques Labrie a écrit ce qu'on croit être un ouvrage considérable sur notre histoire, puisque, à sa mort, l'Assemblée législative vota des crédits pour le faire éditer en trois ou quatre volumes. L'ouvrage ne fut pas imprimé et les historiens ont affirmé depuis plus d'un siècle que le manuscrit avait été détruit à Saint-Benoît lors des troubles de 1838, mais l'abbé Arthur Maheux croit l'avoir retrouvé aux archives du Séminaire de Québec et espère pouvoir le publier<sup>76</sup>. Il reste que c'est Michel

<sup>73</sup> Sur Viger, on peut lire: Camille ROY, *Nouveaux Essais sur la Littérature canadienne*, Québec, l'Action sociale, 1914; François-Xavier GRONDIN, *la Vie érudite de Jacques Viger*, Montréal, 1942.

<sup>74</sup> Publiée par la Société littéraire et historique de Québec en 1840. Les documents venaient des archives de France.

<sup>75</sup> *Voyage de Découvertes au Canada entre les années 1534 et 1542*, Québec, 1843.

<sup>76</sup> Voir *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*, p. 337. Sur Jacques Labrie, on peut lire: Auguste GOSSELIN, *Le Docteur Labrie*, Québec, Laflamme et Proulx, 1907; Henri d'ARLES, *Nos Historiens*, Montréal, l'Action française, 1921. En 1827, Labrie avait publié *les Premiers Rudiments de la Constitution britannique*.



Bibaud (1782-1857) qui publia notre première histoire du Canada, écrite par un Canadien.

Bibaud pratiqua presque tous les genres littéraires, mais ne s'est révélé grand écrivain dans aucun. Journaliste avant de devenir fonctionnaire, il fut l'écrivain le plus abondant de son temps, mais le seul ouvrage qui peut nous intéresser encore est son histoire du Canada dont les trois volumes parurent en 1837, 1844 et 1878. L'œuvre est mal écrite, mal composée et il ne semble pas que Bibaud soit allé lui-même aux sources. Le premier livre, qui traite de l'histoire de la Nouvelle-France, n'est en fait qu'un pâle résumé de l'ouvrage de Charlevoix, que l'auteur a suivi partout et même plagié en maints endroits. Quant aux deux derniers livres, ils ont été écrits presque exclusivement avec les textes des lois, ordonnances, discours et autres documents publics qu'il s'est contenté de reproduire ou de résumer. L'auteur a adopté la méthode chronologique, narrant les événements dans l'ordre dans lequel ils se sont produits, ce qui a pour effet de faire passer le lecteur d'un domaine à un autre sans que l'un et l'autre ne soient reliés entre eux. En somme, Bibaud fut un compilateur qui n'a nullement cherché à penser l'histoire et à en faire une synthèse. La dernière partie de son œuvre est d'ailleurs gâtée par une évidente partialité, l'auteur condamnant sans nuances les patriotes et approuvant sans restrictions la politique impériale. Dans ce domaine comme dans d'autres, Bibaud fut un pionnier, mais il n'a pas produit cette grande œuvre historique que le peuple canadien attendait<sup>77</sup> et que Garneau allait lui donner. Durham a déclaré dans son fameux rapport que nous n'avions ni histoire, ni littérature<sup>78</sup>. Garneau allait lui prouver que nous avons une histoire, mais il faut bien admettre que nous n'avions pas encore de littérature alors. Une littérature ne peut, en effet, exister que lorsqu'un peuple a produit

<sup>77</sup> En plus de manuels scolaires et de son recueil de vers, Michel Bibaud a publié *Histoire du Canada sous la Domination française*, Montréal, John Jones, 1837; *Histoire du Canada et des Canadiens sous la Domination anglaise*, Montréal, Lovell & Gibson, 1844. En 1878, parut le troisième volume, *Histoire du Canada et des Canadiens sous la Domination anglaise*, Montréal, Lovell. Sur Bibaud, on peut lire: Camille Roy, *Nos Origines littéraires*; Séraphin MARION, *les Lettres canadiennes d'autrefois*, t. III; Henri D'ARLES, *Nos Historiens*; Gérard MALCHELOSSE, *Michel Bibaud*, dans le *Centenaire de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau*.

<sup>78</sup> Durham disait des Canadiens qu'ils avaient « *the vain hope of nationality* », et ajoutait: « *they have no literature and no history* ».



plusieurs œuvres qui s'imposent par la vigueur de la pensée, la profondeur de la sensibilité et la qualité de la langue. Les Canadiens ne manquaient sans doute pas de sentiments profonds, mais les premières œuvres qu'ils ont produites révélaient une pensée souvent informe ou imprécise et elles étaient écrites dans une langue pauvre et souvent incorrecte. Avant *l'Histoire du Canada* de Garneau, nous n'avions aucun ouvrage qui méritait vraiment d'être considéré comme une œuvre.

### *La langue.*

Pendant toute cette période qui va de la conquête à l'union des deux Canadas, le peuple canadien-français a continué de parler sa langue, et très rares ont été ceux qui ont adopté l'anglais comme moyen d'expression. On sait que les députés de la majorité ont commencé dès la première session de 1792 à lutter pour obtenir à leur langue le statut officiel et que, sans réussir à faire sanctionner par une loi leurs revendications, ils ont réussi à imposer à la minorité l'usage *de facto* du français en s'obstinant à le parler et à l'écrire. De même que Lotbinière, Bédard et quelques autres ont défendu les droits du français dès l'établissement de l'Assemblée législative élue, ainsi LaFontaine et ses partisans ont maintenu l'usage du français sous le gouvernement uni en continuant à le parler malgré la loi qui ne reconnaissant de caractère officiel qu'à l'anglais. C'est à la persévérance du peuple et de ses députés que nous devons la reconnaissance officielle du français au parlement fédéral, que Londres dut sanctionner en 1867.

Mais, alors que les députés défendaient les droits de la langue française, cette langue commençait à subir l'influence de la langue anglaise et à se modifier assez considérablement sans toutefois perdre ses caractères essentiels. Le vieux français patoisé de 1760 avait été fortement marqué par l'anglais en 1845 et il s'était alors ajouté aux formes dialectales qui lui donnaient déjà un caractère archaïque, de nombreux canadianismes qui étaient soit des mots entièrement nouveaux, soit des mots français ayant une acception nouvelle, soit des mots sauvages assimilés, soit enfin des anglicismes de vocabulaire ou de construction. Ces canadianismes sont acceptables ou non, selon qu'ils

sont rendus nécessaires pour exprimer des réalités ou des nuances qui nous sont propres, ou qu'ils ne sont que des déformations malheureuses de vocables ou de locutions que nous aurions dû conserver pures, ou encore de simples transpositions de termes et de locutions anglais. Toute langue évolue, mais pour rester fidèle à ses origines et conserver son identité, elle doit évoluer conformément à l'esprit qui l'a informée. C'est pourquoi certains canadianismes sont acceptables, et d'autres ne le sont pas. Malheureusement, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les Canadiens français avaient donné droit de cité à des mots et à des locutions inacceptables qui modifiaient souvent le caractère de la langue même.

Il est vrai que les néologismes touchaient davantage la langue parlée que la langue écrite, mais ils pénétraient aussi cette dernière à un degré alarmant. En plus de conserver des mots et locutions désuets en France (achaler, barauder, graffigner, mais que), les Canadiens en créèrent de nombreux autres, dont certains ne manquaient pas de couleur, mais dont la plupart étaient fautifs et souvent inutiles (poigner, ramancher, vergeux). De plus, ils donnèrent à des mots français une acception nouvelle (académie, bordée, débarquer, chenu, particulier) et assimilèrent des termes et locutions venus des indigènes ou des Anglais. Les termes indigènes, peu nombreux, furent un enrichissement pour la langue (achigan, manitou, mocassin, tomahawk), mais la plupart des anglicismes, et ils étaient très nombreux, étaient inutiles et malheureux. Les uns sont des mots anglais adoptés sans modification (coat, cottage, plaster, policeman, switch), d'autres ont reçu une apparence française (poutine, drave), mais la plupart d'entre eux sont soit des mots français employés dans un sens qu'ils n'ont qu'en anglais (accommodation, application, collecteur, réservation, anxieux, ignorer, conducteur) ou des traductions de termes et de locutions anglais (aviseur légal, connecter, canner, tabaconiste, ordre-en-conseil, bureau chef). Il faudrait également signaler ici les différences phonétiques entre le français moderne et le français canadien, différences qui sont le plus souvent d'origine dialectale.

Tous ces néologismes sont dus à des causes diverses. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque presque tous les Canadiens étaient illettrés, et que l'enseignement était en général fort pauvre. Lors-



qu'ils ignoraient le mot français, les Canadiens adoptaient tout simplement le mot anglais utilisé par les nouveaux arrivants; le français canadien ayant été surtout une langue de ruraux et de marins, était pauvre en termes techniques et ce sont surtout ces derniers qui ont anglicisé le vocabulaire. De plus, les premières lois, les premiers journaux ont été rédigés en anglais et traduits, et c'est ce qui explique les nombreux anglicismes de traduction qu'on trouve dans notre français et qui étaient plus nombreux alors qu'ils ne le sont aujourd'hui. Ces anglicismes de construction étaient plus dangereux que les anglicismes de vocabulaire parce qu'ils modifiaient la structure même de la langue et détruisaient son économie intime. Ils étaient plus fréquents à la ville qu'à la campagne, et en général le français canadien des *habitants* était une langue plus pure et plus correcte que celui des citadins. Ces anglicismes abondaient non seulement dans les lois et dans les journaux de cette époque, mais même dans les livres parus alors, et qui sont presque tous écrits dans une langue non seulement pauvre et imprécise, mais souvent incorrecte, ce qui suffit à les exclure du domaine de la littérature. Quelques Canadiens de l'époque ont été conscients des transformations que subissait la langue et des dangers qui la menaçaient. Jacques Viger fut le premier, semble-t-il, à faire un relevé des canadianismes, mais sa *Néologie canadienne* ne renferme pas quatre cents mots<sup>79</sup>. En 1842, deux professeurs, Jérôme Demers et Thomas Maguire menèrent une polémique linguistique dans les journaux à la suite de la publication par le dernier d'un *Manuel des difficultés les plus communes de la langue française*<sup>80</sup>; le premier était disposé à admettre plusieurs néologismes que le second voulait bannir entièrement de notre langue. Ils préludaient ainsi aux nombreuses disputes linguistiques que le Canada français a connues depuis et ils attiraient l'attention de leurs contemporains sur les dangers qui menaçaient leur langue. Ces dangers n'ont pas tous disparu de nos jours, mais, comme nous le verrons, la langue parlée et écrite au Canada français a considérablement progressé depuis cette époque; nous pou-

<sup>79</sup> In *Bulletin du Parler français*, t. VIII (1909-1910).

<sup>80</sup> Québec, 1844. Sur cette polémique, on peut lire: N.-E. DIONNE, *Une Dispute Grammaticale en 1842*, Québec, Laflamme et Proulx, 1912 (noter l'emploi des majuscules à l'anglaise, général au Canada français pendant très longtemps).



vons être plus optimistes quant à son avenir que ne le pouvaient être les contemporains de Viger, de Bibaud et de Papineau<sup>81</sup>.

### *Conclusion.*

Au moment où Garneau allait publier son histoire, la littérature canadienne de langue française était donc inexistante. Quelques timides essais avaient suscité quelque intérêt chez quelques-uns, mais le peuple, encore en grande partie illettré, ne pouvait fournir aux premiers auteurs ce qu'on appelle un véritable public. Et le petit public d'alors n'avait que des préoccupations littéraires très rudimentaires. L'évolution a été longue et lente, qui a permis la naissance d'une littérature nationale. La pénurie d'écoles, de livres et de professeurs, la dispersion de la population, l'apparition tardive de l'imprimerie, les conditions de vie encore difficiles, la soumission à un gouvernement étranger, la pauvreté de la langue, tout cela explique pourquoi nous n'avons pas eu de littérature plus tôt. On peut dire que, de toute la période coloniale française, il ne reste rien au point de vue littéraire, et que de la période coloniale anglaise jusqu'à 1845, il ne reste que des écrits d'un intérêt très minime, si ce n'est pour l'historien. Il n'y a là rien d'anormal ni d'étonnant. Lorsqu'on considère les facteurs politiques, économiques, sociaux et linguistiques qui ont alors joué, on comprend qu'il eût été miraculeux que de grandes

<sup>81</sup> Sur la langue à cette époque, il n'existe pas d'étude générale. Pour en juger, il faut lire les journaux, les textes de lois et les livres du temps. Il existe cependant une brève étude de Pierre Daviault sur les premiers traducteurs, *Traducteurs et Traduction au Canada*, dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, 1944. Comme la plupart des néologismes, barbarismes et anglicismes de l'époque ont été conservés longtemps, on peut consulter à leur sujet les premiers glossaires et autres études parus à la suite de celui de Thomas Maguire, dont voici les principaux: *Dictionnaire des Barbarismes et des Solécismes les plus ordinaires en ce pays*, Montréal, 1855 (attribué à N. Cyr: voir N.-E. DIONNE, I, n° 538); J.-G. GINGRAS, *Manuel des Expressions vicieuses les plus fréquentes*, Québec, 1861; Maximilien BIBAUD, *Mémorial des Vicissitudes et des Progrès de la Langue française en Canada*, Montréal, 1879; Oscar DUNN, *Glossaire franco-canadien et Vocabulaire des Locutions vicieuses usitées au Canada*, Québec, 1880; J.-A. MANSEAU, *Dictionnaire des Locutions vicieuses du Canada*, Québec, 1881; Arthur BUIES, *Anglicismes et Canadianismes*, Québec, C. Darveau, 1888; Alphonse LUSIGNAN, *Fautes à corriger*, Québec, 1890; Sylva CLAPIN, *Dictionnaire canadien-français*, Montréal, C.-O. Beauchemin, et Boston, l'auteur, 1895; Raoul RINFRET, *Dictionnaire de nos Fautes contre la Langue française*, Montréal, 1896; Benjamin SULTE, *la Langue française en Canada*, Lévis, 1898; N.-E. DIONNE, *Le Parler populaire des Canadiens français*, Québec, Laflamme et Proulx, 1909; Adjudant RIVARD, *Etudes sur les Parlers de France au Canada*, Québec, J.-P. Garneau, 1914. Le meilleur glossaire est le *Glossaire du Parler français au Canada*, publié par la Société du Parler français au Canada, Québec, l'Action sociale, 1930. Les plus récents ouvrages de linguistique seront mentionnés plus loin.

œuvres parussent alors. Mais, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le peuple canadien-français avait suffisamment progressé dans presque tous les domaines pour qu'une littérature nationale puisse naître. Sans atteindre encore au niveau des grandes littératures, cette littérature naissante est cependant assez intéressante pour mériter d'être étudiée et les meilleurs livres de l'époque assez bons pour avoir encore des lecteurs un siècle plus tard.

Guy SYLVESTRE,  
de la Société royale du Canada.

# *La nature des mathématiques selon Aristote*

---

L'importance et la nécessité des mathématiques dans la vie courante et partant dans les réflexions des philosophes, ont porté de bonne heure les esprits à se demander de quelle manière existent les concepts mathématiques. Les réponses qu'on peut donner à cette question se ramènent à trois en dernière analyse: ou bien les notions mathématiques sont réellement dans les choses, ou bien elles sont de pures constructions de l'esprit guidé par une fin pragmatique, ou bien elles existent dans un monde à part d'où elles se laissent miroiter dans notre existence actuelle. Les sophismes et les incompatibilités impliqués dans les deux dernières réponses ont été mis à nu de bonne heure par Aristote en réfutant les doctrines de Platon et en dénonçant celles des sophistes. Si les philosophies récentes ne font que répéter, avec les détails dus aux circonstances, les inventions de Platon et des sophistes, on pourrait se servir encore d'Aristote pour réfuter ces philosophies et mettre en lumière le vrai mode d'existence des concepts mathématiques, tout en tenant compte des vastes progrès des sciences exactes.

Mais pour cela, il faudrait être sûr de comprendre la pensée profonde d'Aristote sur l'existence en mathématiques. Car il semble, à première vue, qu'il y aurait une certaine distance entre les affirmations simples du Stagirite à cet égard, et les alternatives des systèmes mathématiques construits ou constructibles par le seul caprice de l'intelligence. Pour être précis, il semble qu'Aristote *abstrait* les concepts mathématiques de l'expérience, tandis que le mathématicien moderne *construit* les notions et les systèmes dont il a besoin dans ses réflexions ou dans ses applications. Mais à voir les textes et les circonstances de plus près, on s'aperçoit aisément que l'esprit aristotélicien exige justement une certaine combinaison des deux modes de l'abstraction et de la construction pour donner aux concepts mathé-



matiques leur être, leur nécessité, leur cohérence et leur applicabilité aux phénomènes naturels.

En effet, Aristote a certainement pensé à la constructibilité des mathématiques, qui est manifestement un de leurs caractères fondamentaux, bien qu'il n'ait pas précisé toute sa pensée dans des textes formels, comme il le fait pour l'abstraction mathématique. Les textes sur ce mode de connaissance sont nombreux et précis: on en trouve dans la plupart des traités majeurs du corpus aristotélicien. « Nous entendons par objets mathématiques des êtres obtenus par abstraction; tandis que les objets physiques ont d'autres attributs additionnels<sup>1</sup>. » Ou encore: « Quand nous pensons à des objets mathématiques, nous les concevons comme s'ils étaient séparés de la matière; mais non point comme séparés d'elle effectivement<sup>2</sup>. » Ou enfin: « Le mathématicien étudie des choses obtenues par abstraction; car il analyse ces objets après en avoir éliminé toutes les qualités sensibles, comme le poids, la légèreté, la lourdeur, la chaleur, le froid et tous les autres contraires sensibles, ne leur laissant que le continu et la quantité<sup>3</sup>. » C'est aussi la conclusion des deux livres *M* et *N* de la *Métaphysique* où il réfute les doctrines platoniciennes. Mais dans le détail de tous ces textes, Aristote mentionne uniquement les notions très générales de nombre, de volume, de surface et de ligne. Il ne fait guère allusion à des figures caractéristiques ou à des nombres particuliers en parlant de l'abstraction ou de la séparation des concepts.

Si donc Aristote nous dit avec raison que les notions mathématiques proviennent d'une seconde abstraction faite sur des données empiriques, il ne faut pas en conclure que toutes les mathématiques sont tirées directement telles quelles de l'expérience par la simple abstraction à deux étapes. Au contraire, la constructibilité des mathématiques est clairement impliquée dans la description de leur systématisation comme Aristote nous la donne dans de nombreux textes. De plus, la pratique même des mathématiques par Aristote et ses contemporains de l'Académie et du Lycée, lui avait donné surabondamment le moyen d'établir la constructibilité des sciences exactes.

<sup>1</sup> *De Cælo*, 299 a 15.

<sup>2</sup> *De Anima*, 431 b 15.

<sup>3</sup> *Met.*, 1061 a 28.

Dans tous les textes relatifs aux inventions des mathématiciens grecs, il n'est jamais question de figures obtenues par simple abstraction: au contraire, ces premiers chercheurs *imaginaient, inventaient, ou construisaient* des figures spécifiques et des problèmes précis, en donnant aux lignes et aux surfaces en général *abstraites* de l'expérience, des conditions particulières *produites* par leur intelligence à l'occasion des questions à étudier ou à résoudre. La canonicité de la preuve au moyen de la règle et du compas indique encore une préoccupation de constructibilité plutôt que d'abstraction. Car cette dernière aurait pu expliquer ou décrire plus facilement certaines courbes empiriques inventées par les géomètres: mais leur intégration dans la science exigeait leur *construction* avec des restrictions imposées par une raison précise plutôt que par l'expérience. De plus, le traitement de l'infini par les mathématiciens grecs et sa discussion par Aristote comportent nécessairement la primauté sinon l'exclusivité de la construction: l'abstraction n'aurait été ici d'aucun secours, car il n'y avait pas d'infini actuel dans le monde sensible, dont on pourrait abstraire un infini mathématique. Celui-ci devait donc être construit. Enfin, nous dirons que si l'abstraction suffisait pour déterminer des figures, l'astronomie grecque aurait eu une autre allure: mais il lui fallait l'appoint de mathématiques construites précédemment, pour être appliquées ensuite aux phénomènes et les sauver en les décrivant systématiquement.

Enfin, la constructibilité des mathématiques est strictement impliquée dans les doctrines aristotéliennes de la systématisation des sciences exactes et de la nature de leurs hypothèses. Pour faire fructifier scientifiquement les quelques notions générales de concepts mathématiques obtenues par abstraction, il fallait *construire* des êtres mathématiques précis et distincts en soumettant ces notions très générales à des *hypothèses* pensées ou construites par l'esprit: ces objets ne sont donc pas le simple résultat de l'abstraction, mais bien le produit d'une création raisonnable.

Dans les *Seconds Analytiques* (I.2 et I.10) Aristote nous dit clairement que les définitions des premiers concepts comme les lignes et les surfaces, et des notions de base comme les droites, les triangles et les positions relatives des droites, sont uniquement justifiables en



fonction d'une *existence hypothétique*. Si certains concepts génériques sont obtenus par abstraction, leur spécificité propre est donc construite ou voulue par le mathématicien. Mais une fois que ces concepts fondamentaux sont obtenus et définis, tous les autres doivent être justifiés par *une preuve qui implique une construction* dans la plupart des cas. Ainsi donc, l'existence hypothétique aussi bien que l'existence par la preuve comportent l'une et l'autre une vraie construction. Et celle-ci peut être aussi bien une combinaison d'éléments par l'esprit, qu'une véritable construction mathématique comme on en a dans les preuves qui emploient pour cela des figures auxiliaires. « L'existence d'une chose est sujette à démonstration, comme cela se pratique par toutes les sciences. Le géomètre pose ce qu'est un triangle; mais il doit prouver qu'il existe <sup>4</sup>. » Ou encore: « Même s'il était possible de percevoir par les sens que la somme des angles d'un triangle égale deux droits, nous en aurions toujours recherché une démonstration. Autrement nous n'aurions pas vraiment connu ce fait, comme certains semblent le croire. Car ce que perçoivent les sens est nécessairement particulier; tandis que la science se forme par la reconnaissance de l'Universel <sup>5</sup>. » On voit bien qu'il n'est pas question d'abstraction dans l'acquisition des connaissances mathématiques précises; mais de preuves (ou d'hypothèses) demandant une composition raisonnable.

Nous finirons par un texte significatif, qui est même prophétique par certains côtés. Nous le tirons de la *Physique* où Aristote veut donner un exemple d'une *certaine ressemblance* (donc non pas de l'identité) entre la nécessité qui préside aux mathématiques et la nécessité qui gouverne les phénomènes naturels. « Étant donné que la ligne droite a tel et tel caractère, il résulte nécessairement que la somme des angles d'un triangle équivaut à deux angles droits. Mais il ne s'ensuit pas qu'étant donnée cette dernière proposition, notre conception de la ligne droite est nécessairement vraie. Tout ce que nous pouvons dire est que si le triangle n'a pas la propriété que nous venons d'énoncer, alors la ligne comme nous l'entendons n'existe pas <sup>6</sup>. » La seule interprétation qu'on puisse donner à ce texte, est que, pour Aristote, ni la notion courante de ligne droite, ni la valeur constante

<sup>4</sup> *Anal. Posteriora*, 92 b 15.

<sup>5</sup> *Anal. Posteriora*, 87 b 35.

<sup>6</sup> *Physique*, (II.9), 200 a 15-19.



de la somme des angles d'un triangle n'ont une nécessité réelle: leur nécessité n'est que relative à une hypothèse. En effet, il écrit dans le *De Cælo* en parlant du vrai et du faux, du possible et de l'impossible par rapport à une hypothèse: « Il est impossible, si certaines hypothèses sont faites, qu'un triangle ait la somme de ses trois angles égale à deux droits<sup>7</sup>. » Et il s'élève au plan universel de la relativité des mathématiques quand il nous dit: « Des principes immuables comme ceux des mathématiques ne possèdent pas une autorité absolue, bien que la leur soit considérée comme d'égale force. Car même en mathématiques, si le principe est changé, alors presque toutes les propositions qui s'appuient sur lui sont également changées<sup>8</sup>. » On pourrait dire qu'à plus de deux mille ans de distance, l'intuition géniale d'Aristote prévoyait la possibilité d'une géométrie autre que celle d'Euclide qui se pratiquait en fait de son temps.

Dans ces conditions, on peut dire que l'ensemble des mathématiques dans ce qu'elles ont de systématique et de précis n'est aucunement le produit de l'abstraction, mais bien d'une construction utilisant quelques données abstraites. Pour ce qui est des concepts universels tirés de l'expérience, on leur reconnaît une nécessité réelle en raison de l'existence concrète des objets sensibles ou réels, d'où ils sont directement tirés avec leurs caractères essentiels exigés par leur nature même. Mais tel n'est pas le cas pour les concepts mathématiques, puisqu'il n'y a pas d'objets sensibles ou réels qui soient tout simplement des triangles ou des ellipses ou des cylindres, ce qui aurait permis à l'intelligence de « séparer » directement leur essence des données empiriques. A cet égard, la discussion par Aristote du cas de la *sphère de bronze* au livre Z de la *Métaphysique* est très significatif. « Il est manifeste que la forme de l'objet sensible n'est pas produite ou engendrée; cette essence n'est pas produite, car c'est ce qui est produit en quelque chose d'autre par un art, par la nature, ou par une autre puissance. Il y a une sphère de bronze et c'est ce que nous faisons en donnant cette forme (sphère) à cette matière (bronze) pour obtenir la sphère de bronze comme résultat<sup>9</sup>. » Et Aristote complète sa pensée en ajoutant que même la sphère mathématique

<sup>7</sup> *De Cælo*, 281 b 3.

<sup>8</sup> *Eud. Ethica*, (II. 6), 1222 b 23.

<sup>9</sup> *Met.*, 1033 b 5.

est composée de matière et de forme, la matière étant ici un substratum simplement intelligible que plusieurs commentateurs identifient avec l'extension. Il est entendu que la production ou la génération dont il est ici question se rapporte à l'acte même de fabriquer la sphère de bronze et non pas à l'origine première de la notion de sphère.

Il semble donc qu'une lecture attentive des textes d'Aristote et de l'esprit qui les anime, et qui tient compte de toutes les circonstances de la connaissance, confirme la constructibilité des mathématiques comme un corps de doctrines organisées systématiquement. Il est entendu que les notions mathématiques sont construites par l'intelligence, au moyen d'éléments tirés de l'expérience par abstraction. C'est pourquoi on peut toujours affirmer que toutes les mathématiques sont en puissance dans les choses d'où on peut les séparer dans l'esprit; et c'est ce qui explique la correspondance qui existe entre les mathématiques et l'expérience. Comme le seul corps de doctrines mathématiques connus des Grecs était celui auquel on a donné plus tard le nom de géométrie et d'algorithme d'Euclide, certains ont pu penser que l'abstraction pouvait suffire à Aristote pour actualiser les mathématiques anciennes, et que la constructibilité des sciences exactes ne s'est imposée à l'esprit que plus tard, avec l'invention du symbolisme, des systèmes alternatifs de géométrie et d'arithmétique, et des méthodes nouvelles de computation et de systématisation. Mais il n'en est rien: sur le second palier de l'abstraction le génie grec organisait, simplifiait et construisait ses mathématiques selon les mêmes procédés psychologiques que le savant moderne.

La réponse qu'on peut donner ainsi à la question de savoir quelle conception Aristote se faisait des mathématiques, est précise et satisfaisante: les mathématiques sont « séparées » des choses par l'abstraction, car l'esprit peut voir dans les choses une foule de relations mathématiques en puissance. En fait, parmi cette vaste potentialité, l'esprit choisit des relations possibles, simples et susceptibles d'être élaborées en un corps de doctrine cohérent. Historiquement, il a choisi peut-être inconsciemment les relations stylisées les plus simples; mais en faisant cela, il n'affirmait pas la nécessité exclusive de ces relations simples. C'est pourquoi nous avons vu Aristote douter même



un instant de la nécessité de l'invariance de la somme des angles d'un triangle, et de la forme traditionnelle de la ligne droite. Il savait que la nature gardait pour elle bien d'autres potentialités, dont il ne pouvait pas alors concevoir les détails, et que le progrès scientifique s'est chargé d'actualiser. On peut même dire que l'utilisation constante par la science moderne des théories mathématiques les plus abstraites, prouve abondamment que la potentialité des mathématiques dans les choses justifie l'accord extraordinaire que l'on découvre tous les jours entre les phénomènes naturels et les systèmes les plus généraux des sciences exactes. Or, nous donnons le nom de « construction » à ce procédé de l'actualisation des systèmes les plus divers, par le moyen d'un choix imposé par le besoin de cohérence logique.

Cette intuition aristotélicienne du caractère constructible des mathématiques sur la base du donné sensible, se trouve renforcée par cette autre doctrine du Stagirite sur la dualité d'espèce dans les mathématiques, imposée par la distinction irréductible du continu et du discret. Il y a pour lui une mathématique métrique et une mathématique qualitative, comme c'est le cas aussi pour le mathématicien moderne. Le fait qu'on peut raccorder ces deux mathématiques avec succès par des moyens analytiques, et qu'on peut justifier leur structure commune par une axiomatique générale issue des thèses logiques du Lycée, constitue une preuve supplémentaire de la justesse de la vision aristotélicienne. Il convient donc de nous arrêter quelque peu sur cet aspect de la pensée d'Aristote, qui est généralement négligé par les historiens.

Disons tout de suite que cette négligence s'explique par l'insistance et voire même la prédominance de la mesure dans l'histoire des mathématiques anciennes, et jusqu'à un certain point, dans l'expérience commune. La systématisation pratique et théorique des moyens de mesure indispensables à une société humaine, avait établi, de fait, un corps imposant de connaissances mathématiques depuis la plus haute antiquité. Les penseurs grecs ont élevé cette systématisation au niveau d'une science, en précisant la nature de ses éléments et les conditions de son développement. Cet effort est donc génétiquement dominé par la permanence de la mesure, base de la notion de nombre. Mais en regardant de près les détails de cet ensemble mathématique, on



s'aperçoit que le nombre n'est pas toujours le déterminant exclusif de la nécessité des relations mathématiques. Ainsi, les distinctions entre les diverses espèces de nombres, qui ont fait l'objet des méditations savantes des pythagoriciens, ne sont pas de nature quantitative. Et d'autre part, une foule de propriétés géométriques connues des Grecs, ne font pas appel à l'idée de nombre pour se faire préciser ou justifier<sup>10</sup>, bien qu'elles aient été incorporées, dans la suite, dans la systématisation euclidienne où semble dominer une préoccupation métrique pour les besoins de l'exposition.

Malgré la marque profonde laissée par les pythagoriciens sur les mathématiques avec leur insistance sur l'universalité du nombre, et malgré les efforts métaphysiques de Platon pour donner à cette universalité une base de nécessité inéluctable, on devrait s'attendre à trouver chez les Grecs l'affirmation d'un aspect qualitatif des mathématiques, même si l'histoire ne leur a pas permis de les ériger en un corps de doctrine distinct et marqué par ce caractère. Cette attente a été justement remplie par Aristote: dès le moment où il a réfuté les thèses platoniciennes sur la primauté du nombre, il devenait évident que la mesure, à elle seule, ne suffisait plus pour justifier les mathématiques comme telles, et qu'il fallait chercher plus profondément dans l'être les conditions de la nécessité et de l'unité des mathématiques.

Tout en reconnaissant l'importance du nombre en mathématiques, et même la valeur pratique des essais d'arithmétisation du continu, l'intuition aristotélicienne des mathématiques dépasse le nombre dans sa généralité, pour considérer la mathématique comme une *science théorique* dont les objets sont simplement séparables et immuables. « Il est manifeste que certaines branches des mathématiques étudient des objets en tant qu'immuables et en tant que séparables<sup>11</sup>. » Et pour marquer la différence entre les mathématiques et la métaphysique, Aristote affirme que les premières forment une *science spéciale* (par opposition à la métaphysique universelle) qui « abstrait une certaine partie de l'être, pour en étudier les propriétés appartenant

<sup>10</sup> Par exemple, plusieurs propriétés de lieux géométriques et de sections coniques. Voir dans les *Problèmes* d'ARISTOTE (913 b 37 à 914 a 39) des particularités des cylindres et des cônes indépendantes de la mesure.

<sup>11</sup> *Met.*, 1026 a 8.

à cette partie, comme c'est le cas pour les sciences mathématiques<sup>12</sup> ». Enfin, le Stagirite distingue la physique des mathématiques, en rappelant que « les objets mathématiques sont obtenus par abstraction; tandis que les objets physiques ont aussi des attributs supplémentaires<sup>13</sup> ». On remarquera qu'en voulant caractériser les mathématiques par la nature de leur objet, Aristote évite de parler de nombre, pour insister sur le concept plus général d'éléments atteints par abstraction.

Cette intuition aristotélicienne est précisée par les thèses du Stagirite, qui impliquent la constructibilité des mathématiques, qui soutiennent la différence de nature entre le continu et le discret ou entre la grandeur et le nombre, et qui font intervenir la logique pour justifier le développement nécessaire des sciences exactes. Aristote avait donc certainement pensé à l'aspect qualitatif des mathématiques, corrélativement à leur aspect quantitatif bien connu et qui avait toute son adhésion dans ses limites propres. Ainsi, au quatrième livre de la *Métaphysique*, on trouve justement un texte qui confirme cette doctrine. « Un cercle est une figure d'une certaine qualité parce qu'il n'a point d'angles, ce qui implique qu'une différence d'essence est une qualité. Ceci est un des sens où une qualité est appelée une différence d'essence; et un autre sens est celui qui considère comme des qualités les objets mathématiques immuables. Ainsi les nombres ont une certaine qualité, comme par exemple les nombres composés à plus d'une dimension, c'est-à-dire ceux dont le plan et le solide sont des copies. Et en général, ce qui est inhérent dans une essence en plus de la quantité [ est la qualité ]. Parce que l'essence d'une chose est ce qu'elle est une fois pour toutes<sup>14</sup>. » On voit que le Stagirite envisage ici la qualité dans son sens le plus général.

Nous voyons encore cette préoccupation qualitative des mathématiques dans la physique aristotélicienne. Et c'est justement dans la *Physique* que le Stagirite discute certains problèmes mathématiques, comme les quadratures et les arguments de Zénon, et qu'il analyse d'un point de vue qualitatif plusieurs concepts fondamentaux utilisés par les géomètres. Tel est le cas des notions de contact, de contiguïté

<sup>12</sup> *Met.*, 1003 a 23.

<sup>13</sup> *De Cælo*, 299 a 15.

<sup>14</sup> *Met.*, 1020 a 35 à 1020 b 7.



et de continuité, qu'il définit à l'occasion de la théorie du lieu. « Je dis que des choses sont ensemble en un lieu quand leur lieu immédiat ou premier est un <sup>15</sup>. » Et encore: « Des choses sont en contact ou se touchent, quand leurs extrémités sont ensemble <sup>16</sup> ». Puis: « J'appelle « successif » ce qui, venant après le commencement et se trouvant marqué par la position, la forme ou tout autre aspect, n'a rien de la même classe entre lui et l'objet auquel il est successif. Comme exemple, je donne une ligne ou des lignes en succession à une ligne, une unité ou des unités successives à une unité, ou une maison successive à une autre maison. Rien n'empêche qu'une chose de nature différente n'intervienne entre deux choses successives. Ce qui est successif est successif à quelque chose et doit lui être postérieur: ainsi un n'est pas successif à deux, et le premier jour du mois n'est pas successif au second jour; mais c'est bien l'inverse qui est vrai <sup>17</sup>. » Cette citation implique l'idée d'ordre entre des éléments successifs; et même la nécessité d'un ordre irréversible entre des choses précises ou des phénomènes naturels.

Nous arrivons ainsi à l'important passage sur la notion de continuité qui est introduite par l'idée de contiguïté comme étape préliminaire. « J'appelle « contigu » ce qui étant successif à quelque chose touche aussi cette chose <sup>18</sup>. » Ce concept étant défini, Aristote explique: « Le « continu » est inclus dans la classe du « contigu ». Mais je me sers du terme « continu » quand les extrémités de deux objets qui se touchent se confondent entièrement en un seul point, et que les deux objets sont tenus ensemble, comme le terme l'implique; or ceci serait impossible si les extrémités sont deux [restent distinctes]. Telle étant la définition, il devient manifeste que la continuité convient aux choses qui deviennent une naturellement du fait qu'elles sont jointes ensemble <sup>19</sup>. » Évidemment, Aristote envisage ici la continuité en général, y compris la continuité physique, bien qu'il insiste davantage sur des exemples mathématiques. Les

<sup>15</sup> *Physique*, 226 b 21.

<sup>16</sup> *Physique*, 226 b 23.

<sup>17</sup> *Physique*, 226 b 34.

<sup>18</sup> *Physique*, 227 a 5.

<sup>19</sup> *Physique*, 227 a 10.



controverses<sup>20</sup> qui ont été suscitées autour de ces notions, qu'Aristote reprend aussi dans d'autres parties de ses traités, n'infirmement pas cependant le fait fondamental de l'intuition aristotélicienne de *concepts* qui valent aussi bien dans l'analyse moderne que dans les systèmes qualitatifs, comme certaines parties de la topologie et de la géométrie projective.

Les détails de ces textes importants et les précisions que leur apportent d'autres citations du corpus aristotélicien, révèlent néanmoins qu'Aristote avait une préoccupation qualitative en développant leurs implications, et que cette conception lui paraissait être assez générale pour en permettre l'utilisation dans les théories courantes des mathématiciens de son époque, dont il n'ignorait pas les travaux. En rapprochant les textes du Stagirite avec l'utilisation des mêmes concepts par les géomètres anciens, on s'aperçoit qu'une foule de propriétés géométriques connues des chercheurs grecs auraient pu être réunies en un corps de doctrine spécifiquement qualitatif. Comme ils ne possédaient pas alors le symbolisme indispensable à cette systématisation, ils auraient pu tout au moins les décrire en termes généraux et poser la question de savoir si l'aspect qualitatif des mathématiques ainsi compris, pouvait donner lieu à quelque synthèse précise et féconde.

Or les anciens n'ont probablement pas eu le souci d'ériger en un corps de doctrine les théorèmes qualitatifs qu'ils avaient découverts. Peut-être aussi l'application immédiate des théories comportant la mesure et le nombre les avait incités à poursuivre leurs recherches dans un sens métrique plutôt que qualitatif. Quoiqu'il en soit, la position affirmée par Aristote restait acquise dès cette époque à la pensée universelle, et justifiait en quelque sorte avant la lettre les beaux systèmes qualitatifs actuels, où il est fait usage de concepts et de relations bien définis et indépendants de toute idée de mesure. Tel est le cas pour la théorie des ensembles et des nombres transfinis, pour les systèmes topologiques et les espaces abstraits, pour la majeure partie de la géométrie projective, pour l'algèbre abstraite et la logi-

<sup>20</sup> Voir en particulier Sir David Ross, *Aristotle's Physics*, où le texte du traité est accompagné d'une importante *Introduction* et de précieux commentaires.

que symbolique. De même, une analyse des méthodes récentes de la statistique et des controverses autour des thèses intuitionnistes de Brouwer et de Borel, peut montrer une filiation profonde des principes péripatéticiens avec les mathématiques modernes.

Il est entendu qu'on peut toujours relier ces théories nouvelles à l'idée de nombre; et qu'en les combinant ainsi avec des considérations numériques ou analytiques on a déjà obtenu des résultats fort remarquables. Mais il n'en est pas moins vrai que ces systèmes peuvent se développer qualitativement sur leur palier propre. Hâtons-nous d'ajouter qu'il ne saurait être question ici de chercher à montrer qu'on trouverait dans Aristote les germes de ces théories précises, ce qui ne saurait être le cas. Notre ambition a été de montrer plutôt que *l'esprit* de ces systèmes correspond bien à l'intuition aristotélicienne de l'existence d'une mathématique qualitative, et mieux encore de la nécessité d'une mathématique plus générale que la métrique et caractérisée par un double aspect quantitatif et qualitatif.

Il nous reste à rappeler que notre insistance sur le caractère qualitatif de certaines relations mathématiques, ne doit pas être interprété comme une préférence d'Aristote pour ce genre de relations. Le Stagirite savait fort bien que l'ensemble des connaissances mathématiques à son époque était dominé par l'idée de mesure; et il ne pouvait pas nier qu'une grande partie des sciences exactes ont un caractère métrique aussi utile qu'impressionnant. Mais en s'opposant aux thèses platoniciennes et en pensant par lui-même sur ces problèmes fondamentaux de la nature des sciences, il devait naturellement être frappé par l'aspect qualitatif de certaines affirmations sur la quantité. Néanmoins, la dualité spécifique des mathématiques du continu et du discret, ne pouvait pas impliquer une scission essentielle dans l'organisation de la science, du moment que le continu comme le discret sont présumés par le monde sensible. L'unité d'organisation se réalisait pour lui au moyen de sa théorie de la démonstration. Et aujourd'hui encore, c'est dans les hauteurs de la logique symbolique et des conditions de la formalisation des doctrines mathématiques, que l'on trouve le vrai joint qui tient ensemble les diverses branches des sciences exactes. Nous voyons dans cette situa-

tion une confirmation des thèses d'Aristote sur la nature et les caractères des mathématiques, et un moyen puissant d'interpréter justement et de résoudre convenablement les questions délicates que la science en progrès pose sans cesse à la sagesse du philosophe.

Thomas GREENWOOD,  
professeur à l'Université de Montréal.



# *Doll Play Phantasies of Negro and White Primary School Children*

---

## I. — THE PROBLEM.

The study of differences among racial groups has occasioned much interest long before the time of Aristotle and has been followed scientifically for the past one hundred and fifty years. However, artificial variations were often found due primarily to the employment of inadequate measuring devices or the unsound interpretation of results derived therefrom. The majority of the techniques used were standardized on white populations and applied to Negroes with little or no modifications. As a result of these investigations, many racial hypotheses were developed "revealing" superiority in this physical characteristic or that personality trait based chiefly upon myths, national, political or subjective opinions. While on the other hand, to claim that there are no differences between racial groups is also a conclusion with false premises. There are definitely differences between racial groups, but these differences are accidental differences which accompany human life at all times and in all places. They are not essential differences as so often may have been implied.

A careful survey of the research concerning racial groups has revealed the necessity for more reliable techniques. The majority of previous investigations dealt with interracial problems which presented variables too numerous for adequate control. Daniel<sup>1</sup> stated that most studies thus far reported were worthless, as indicators of anything regarding the comparative ability of racial groups. In

<sup>1</sup> Robert P. DANIEL, "Basic Considerations for Valid Interpretations of Experimental Studies Pertaining to Racial Differences", in *The Journal of Educational Psychology*, Vol. 23, No. 1, January, 1932, p. 15-27.

a more recent article Canady<sup>2</sup> summarized empirical investigations of racial groups as follows: (a) Difficulties in evaluation were evident because of weaknesses in present day techniques. (b) Studies of interracial differences will be meaningless until certain factors are controlled. (c) It is safest to assume that all races possessed equal psychological characteristics. (d) The result of what is *not proved* was the most significant finding concerning psychological variation among racial groups. (e) Further research may give evidence that some clearly defined variations may be found between the races.

In view of the facts that the methodology for interracial studies can not be adequately designed and validated until further data is obtained, this study investigates intraracial factors. The objectives of the present research are as follows: (a) To design and standardize a projective doll play technique for studying the family phantasies of Negro and white primary school children. (b) To initiate a parallel type of methodology. (c) To introduce the concepts of Thomistic psychology<sup>3</sup> to experimental investigation. (d) To isolate if possible, psychological factors which may contribute to the development of children's phantasies.

Specifically, the hypotheses which were formulated and tested may be stated as follows: (a) Quantitative differences exist between the phantasies of Negro primary school children because of their sex, development, and individuation. (b) Quantitative differences exist between the phantasies of white primary school children because of their sex, development, and individuation.

## II. — THE METHOD.

The methodology employed may be referred to as a parallel method since it was the development of two projective techniques in similar sequences and forms independently among racial groups. These techniques are now more specifically called the *Graham-Ottawa Parallel Doll Play Methods*.<sup>4</sup> The projective doll play method previ-

<sup>2</sup> Herman G. CANADY, "The Psychology of the Negro", in *The Encyclopedia of Psychology*, New York, Philosophical Library, 1946, p. 407-416.

<sup>3</sup> Celestine N. BITTLE, *The Whole Man*, Milwaukee, Bruce, 1945, p. 246-247.

<sup>4</sup> Thomas F. GRAHAM, *Doll Play Phantasies of Negro and White Primary School Children*, unpublished Ph.D. Thesis, University of Ottawa, 1952, vii-184 p.



ously has been employed by Baruch,<sup>5</sup> Bach,<sup>6</sup> Phillips,<sup>7</sup> Pintler,<sup>8</sup> Robinson,<sup>9</sup> and Sears;<sup>10</sup> but, none of these investigators used the method in a parallel manner to measure intraracial factors.

Insofar as theory of projective doll play, the present method is similar to the earlier techniques. However, from the viewpoint of interpretations, the majority of the previous doll play experiments were primarily based upon psychoanalytic hypotheses or learning theories in which reason and will were ignored. As has been pointed out by metaphysicians from the time of Aristotle to Allers,<sup>11</sup> these interpretations are unsound for all practical purposes.

The parallel doll play experiment began with seventy-four children ranging in age from seventy-three months to 102 months. In this group ten subjects were used to determine the reliability and various other methodological problems. However, the final analyses were based upon the phantasies of thirty Negro children and thirty white children. Because of significant sex differences previously found by Pintler, Phillips and Sears,<sup>12</sup> further subdivision was made with respect to the sex to decrease the variability in these differences.

One group of the children attended Edmund A. Jones School of Massillon, Ohio, while the larger group came from Benjamin Franklin School also of Massillon. Both schools were located in the same section of the city and enrolled Negro and white children.

An attempt was then made to determine how much effect sex, developmental factors and individual differences might have had on

<sup>5</sup> D. W. BARUCH, "Aggressiio During Doll Play in a Preschool", in *The American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 11, No. 2, April, 1941, p. 252-260.

<sup>6</sup> George R. BACH, "Young Children's Play Fantasies", in the *Psychological Monographs*, Vol. 59, No. 2, 1945, iii-69 p.

<sup>7</sup> R. PHILLIPS, "Doll Play as a Function of the Realism of the Materials and the Length of the Experimental Session", in *Child Development*, Vol. 16, No. 3, September, 1945, p. 123-143.

<sup>8</sup> Margaret H. PINTLER, "Doll Play as a Function of Experimenter-Child Interaction and Initial Organization of Materials", in *Child Development*, Vol. 16, No. 3, September, 1945, p. 145-166.

<sup>9</sup> Elizabeth F. ROBINSON, "Doll Play as a Function of the Doll Family Constellation", in *Child Development*, Vol. 17, No. 3, September, 1946, p. 99-118.

<sup>10</sup> Robert R. SEARS, "Influence of Methodological Factors on Doll Play Performance", in *Child Development*, Vol. 18, No. 4, December, 1947, p. 191-197.

<sup>11</sup> Rudolph ALLERS, *The Successful Error*, New York, Sheed & Ward, 1940, iii-266 p.

<sup>12</sup> Margaret H. PINTLER et AL., "Sex Differences in the Projective Doll Play of Preschool Children", in *The Journal of Psychology*, Vol. 21, No. 1, January, 1946, p. 73-80.



the data collected. Based upon these three variables, homogenous groups were selected for each racial group and intraracial comparisons were made.

The doll play theme used was that of a home, since previous studies have shown that individual differences in children's phantasies were related to home, school and neighborhood environment. Therefore the phantasies projected in the home may depict experiences from school and neighborhood. Although problems of interpretation may be introduced, the validity of the technique may be enhanced.

The reliability of the Parallel Doll Play Methods was established by two observers working at the same time, but independently. Information concerning the reliability was determined by five major categories, namely: (a) frequency of stereotyped actions, (b) frequencies of nonstereotyped actions, (c) frequency of group action, (d) frequencies of nonthematic responses, (e) frequency of all the above responses.

The percentages were founded upon a comparison of the phantasies of thirty 5-minute records from five subjects representing each racial group. These records were taken simultaneously by two examiners (E and E<sub>1</sub>) from the ten children. The agreement found varied from 55.5 per cent agreement to 93.2 per cent agreement for the Negro children and 75.0 per cent to 96.5 per cent agreement for the white children. The lower reliability values of the nonthematic responses may have been due to the infrequency of such responses.

Tables I and II show the reliability found on the categories which are expressed in terms of percentage agreement as taken from the five-minute recordings for the racial group indicated. The remaining major categories of ratings were not treated statistically since they were clinical impressions based upon the amount of emotionality and inhibition the child manifested. These values revealed only rough estimations of positive reliability because they cannot be validated by statistical analysis.

Validity of the test is claimed on the basis of its clear differentiation of the subjects. Both in the Negro and in the white

children, differences between the responses among the racial groups to the majority of categories were significant.

TABLE I. — Agreement between two examiners for thirty 5-minute sessions with five Negro subjects.

<i>Categories</i>	<i>Agreement</i>				
	<i>Observations</i>		<i>Number</i>	<i>Percentage</i>	
	<i>E</i>	<i>E<sub>1</sub></i>		<i>E</i> <i>with</i> <i>E<sub>1</sub></i>	<i>E<sub>1</sub></i> <i>with</i> <i>E</i>
Frequency of stereotype actions .....	782	816	729	93.2	89.3
Frequency of nonstereotype actions .....	74	79	64	86.4	81.0
Frequency of group action .....	87	81	73	83.9	90.1
Frequency of nonthematic responses .....	9	6	5	55.5	83.3
Frequency of all above responses .....	952	982	871	91.4	88.6

TABLE II. — Agreement between two examiners for thirty 5-minute sessions with five white subjects.

<i>Categories</i>	<i>Agreement</i>				
	<i>Observations</i>		<i>Number</i>	<i>Percentage</i>	
	<i>E</i>	<i>E<sub>1</sub></i>		<i>E</i> <i>with</i> <i>E<sub>1</sub></i>	<i>E<sub>1</sub></i> <i>with</i> <i>E</i>
Frequency of stereotype actions .....	909	951	878	96.5	92.3
Frequency of nonstereotype actions .....	107	116	88	82.2	75.8
Frequency of group action .....	93	82	73	78.4	89.0
Frequency of nonthematic responses .....	8	8	6	75.0	75.0
Frequency of all above responses .....	1117	1157	1045	93.5	90.3

The self consistency of the test was determined by comparing the nonstereotyped phantasies projected by the child with the answers given by the child on an explicitly designed inquiry. According to Conn<sup>13</sup> the play interview permits the child to express himself in such a manner that the doll is considered responsible for the expressions. Therefore, the self consistency of the test was based upon the following conditions: (a) the types of doll play phantasies projected by the children whose inquiry responses were evident, and (b) the types of inquiry responses as reflected by the children's various types of doll play phantasies. The assumption made is that a relationship exists between conscious behavior patterns and spontaneous behavior patterns; however, this relationship must take into consideration the significant factor of temporal validity. For example, a child may show a considerable amount of aggression on one day because of much frustration at that time while on the next day very little aggression may be evident because of less frustration or the possible reduction of aggression by catharsis. From the Thomistic frame work, aggression, or anger, as it is referred to, is considered to be a sentient, mutable, and fluid force and not a pervasive dynamic. Because of the factor of temporal validity, each subject was interviewed *immediately* following the doll play session to determine *how* the subject arrived at the nonstereotyped responses. Several inquiries were investigated resulting in the rejection of all except one (Table III). To illustrate, ten of the thirty Negro children projected the mother doll as being most affectionate on their phantasies, while 55 per cent of the ten children stated that the mother doll loved the other dolls most often. The category of rejection was projected most frequently through the father doll by the Negro children. On the inquiry they stated that the father doll also hated the others most often. The children's phantasies showed the most frequent agents of frustration to be the parent dolls. Responses to the question, "Which doll stops others from doing things most often?" also indicated the parent dolls, with the mother figure the principal agent. The category of aggression was expressed most frequently through the girl doll by

<sup>13</sup> Jacob H. CONN, "The Play-Interview as an Investigative and Therapeutic Procedure", in *The Nervous Child*, Vol. 7, No. 3, July, 1948, p. 257-286.



TABLE III. — GRAHAM-OTTAWA PARALLEL DOLL PLAY INQUIRY.

---



---

Name \_\_\_\_\_ Race \_\_\_\_\_ CA \_\_\_\_\_ Sex \_\_\_\_\_ Date \_\_\_\_\_  
 School \_\_\_\_\_ Grade \_\_\_\_\_ MA \_\_\_\_\_ IQ \_\_\_\_\_ Test \_\_\_\_\_  
 Father's Occupation \_\_\_\_\_ Siblings B \_\_\_\_\_ S \_\_\_\_\_ Session \_\_\_\_\_  
 Examiner \_\_\_\_\_ Duration of Inquiry \_\_\_\_\_

Directions: Present the subject with the box containing the doll family representing his race and say, "Here is a doll family again; tell me something about them." Ask only those questions for which nonstereotype phantasies appeared.

*NS DOLL*

- AF \_\_\_\_\_ 1. Which doll loves others most often ?  
 \_\_\_\_\_ Which doll does it love most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- RJ \_\_\_\_\_ 2. Which doll hates others most often ?  
 \_\_\_\_\_ Which doll does it hate most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- FR \_\_\_\_\_ 3. Which doll stops others from doing things most often ?  
 \_\_\_\_\_ Which doll does it stop from doing things most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- AG \_\_\_\_\_ 4. Which doll hurts others most often ?  
 \_\_\_\_\_ Which doll does it hurt most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- E \_\_\_\_\_ 5. Which doll makes a wish most often ?  
 \_\_\_\_\_ What does it wish for most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- M \_\_\_\_\_ 6. Which doll finishes what it starts most often ?  
 \_\_\_\_\_ What does it finish doing most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- C \_\_\_\_\_ 7. Which doll tells others what to do most often ?  
 \_\_\_\_\_ Which doll does it tell to do things most often ?  
 Why ? \_\_\_\_\_
- 
- 

the Negro subjects. However, on the inquiry they replied that the father doll would hurt others on more occasions. A frequency tabulation concerning all of the acts of the will revealed the mother figure to be most dominant on the phantasies as well as on the inquiry.

A similar analysis was made between the phantasies of the white children and their responses to the inquiry. Here again, doll for doll and family for family, the ratio was above chance except for the girl figure. The fact that the girl doll appeared in relatively few themes may have determined the low self consistency score.

An interview was also prepared for the stereotyped responses, which resulted in almost perfect agreement between the phantasies and the inquiries because of the great number and kind of responses.

### III. — THE RESULTS.

The first major hypothesis was that quantitative differences exist between the phantasies of Negro primary school children because of their sex, development, and individuation. The results of intraracial sex differences among the Negro children, are summarized in Table IV. The application of the t-test to the responses of the two

TABLE IV. — Intraracial sex differences among the Negro children with respect to stereotype and nonstereotype phantasies.

<i>Phantasies</i>	<i>10 Girls</i>		<i>10 Boys</i>		<i>Diff.</i>	<i>t</i> <i>l.o.c.</i>
	<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>	<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>		
<i>Stereotype</i> .....	196.6	48.4	137.9	39.9	58.7	1%
<i>Location</i>						
Bedroom .....	27.0	7.6	20.2	7.3	6.8	15%
Bedroom 1 .....	25.9	5.8	19.7	6.9	6.2	5%
Dining Room .....	32.4	10.4	18.3	10.7	14.1	1%
Kitchen .....	22.4	13.5	18.2	7.1	4.2	—
Living Room .....	46.5	16.0	28.3	9.1	18.2	1%
Bathroom .....	23.9	7.2	17.0	8.4	6.9	15%
Other .....	18.5	20.2	16.2	14.0	2.3	—
<i>Nonstereotype</i> .....	15.7	8.5	15.8	5.2	0.1	—
Concupiscible .....	6.0	4.3	3.5	2.4	2.5	20%
Affection .....	4.9	3.7	2.4	2.2	2.5	20%
Rejection .....	1.1	1.9	1.1	1.3	0.0	—
Iracible .....	2.0	2.8	8.2	5.9	6.2	2%
Frustration .....	0.8	1.5	0.2	0.6	0.6	—
Aggression .....	1.2	1.9	8.0	5.8	6.8	1%
Will .....	7.7	4.6	4.1	3.2	3.6	15%
Ends .....	0.6	1.3	0.3	0.7	0.3	—
Means .....	1.8	2.2	0.8	1.7	1.0	—
Commands .....	5.3	3.2	3.0	3.0	2.3	20%

groups indicated that 12 of the 19 comparisons made were significant, with six of the analyses significantly below the five per cent level of confidence and four comparisons at the one per cent level. The most evident results between the Negro sexes were: (a) The girls manifested more stereotyped acts than the boys. (b) The doll play in five out of seven locations was significantly different between the sexes. (c) The girls projected the dolls into the dining and living rooms a greater number of times. (d) No difference was found in total nonstereotyped acts. (e) Six out of ten nonstereotyped sub-themes were significantly different. (f) The girls manifested more affection. (g) No difference was found in the amount of rejection between the sexes. (h) Irascibility projections were considerably different. (i) No differences were evident in frustration acts. (j) The boys produced a greater amount of aggression. (k) Significant differences were found in the total acts of the will. (l) The girls produced more commands.

A comparison was then made between concupiscible projections of the first grade children and the concupiscible phantasies of the second and third grade children. The tabular data was taken from trial two when the children were playing with dolls representing the race other than their own. The raw frequencies found show a trend toward more affection among the Negroes of the second grade toward the white dolls, while their rejection is conversely lower. On the other hand, grade three of the Negro children showed an atypical trend. However, when comparing affection to rejection, the former remained markedly higher. Although these findings were not statistically significant, their implications were evident.

The mean scores of the stereotyped responses produced by the brighter Negro children were compared with the productions of the less bright children and treated as an uncorrelated sample. Seven Negro subjects, three boys, and four girls made up one group with an I.Q. average above 115 on the Goodenough Scale. Their stereotyped phantasies were subsequently compared with seven other Negro children, five boys and two girls whose average I.Q. was 88.7, and resulted in significant differences at the two per cent level and within but twelve degrees of freedom.



Insofar as individual differences are concerned, the range of stereotyped responses for the Negro children was 78 to 291. Of the grand total of phantasies 93.2 per cent were of the stereotyped category. It was interesting to observe the differences with respect to the location of the thematic actions. The room which the children used for most of their phantasies was the living room. The fewest phantasies involved the kitchen. These quantitative results may be indices of reality which likewise enhance the validity of the test. Individual differences for the Negro children are summarized in Table V.

TABLE V. — Frequencies of three 10-minute doll play trials with thirty Negro primary school children.

<i>Categories</i>	<i>Range</i>		<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>	<i>Total</i>	
	<i>Low</i>	<i>High</i>			<i>No.</i>	<i>%</i>
<i>Stereotype</i> .....	78	291	161.4	46.1	4842	100.0
<i>Location</i>						
Bedroom .....	11	45	23.3	8.4	699	14.4
Bedroom 1 .....	10	39	23.0	7.2	690	14.2
Dining Room .....	2	49	26.6	12.6	799	16.5
Kitchen .....	3	59	18.4	10.2	522	11.4
Living Room .....	13	82	35.1	14.5	1054	21.7
Bathroom .....	5	40	20.9	8.8	627	12.9
Other .....	0	72	14.0	14.6	421	8.6
<i>Nonstereotype</i> .....	0	32	11.7	8.5	351	100.0
<i>Concupiscible</i>						
Affection .....	0	12	3.4	3.4	102	29.0
Rejection .....	0	6	0.7	1.4	22	6.2
<i>Irascible</i>						
Frustration .....	0	5	0.3	1.0	11	3.1
Aggression .....	0	16	3.0	4.9	92	26.2
<i>Will</i>						
Ends .....	0	4	0.3	0.9	9	2.5
Means .....	0	5	0.9	1.7	27	7.6
Commands .....	0	10	2.9	3.3	88	25.0

Concerning group action, the Negro children showed an individual range from one group act per three trials, up to twenty-eight group actions. The average number of group acts was 13.8, with a standard deviation of 5.8 and a grand total of 416 group acts.

The results of testing the second hypothesis, that quantitative differences exist between the phantasies of white primary school children because of their sex, development and individuation are summarized as follows. Intraracial comparisons were also made of the average differences between boys and girls concerning stereotyped and nonstereotyped responses. Nineteen comparisons were made with 12 statistically significant. With regards to the stereotyped responses four of the five significant differences were below the five per cent level of confidence. Concerning the nonstereotyped acts, 7 of 11 comparisons were found to be significant, ranging from two per cent to the twenty-five per cent level. These results are given in Table VI.

TABLE VI. — Intraracial sex differences among the white children with respect to stereotype and nonstereotype phantasies.

<i>Phantasies</i>	<i>10 Girls</i>		<i>10 Boys</i>		<i>Diff.</i>	<i>t.</i> <i>l.o.c.</i>
	<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>	<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>		
<i>Stereotype</i> .....	224.5	49.6	161.3	33.5	63.2	1%
<i>Location</i>						
Bedroom .....	32.3	13.8	22.9	6.3	9.4	15%
Bedroom 1 .....	34.8	13.5	21.3	6.8	13.5	2%
Dining Room .....	36.1	12.0	32.6	7.7	3.5	—
Kitchen .....	20.6	11.0	18.5	4.8	2.1	—
Living Room .....	59.9	19.3	37.0	15.0	22.9	2%
Bathroom .....	18.6	9.2	20.3	6.5	1.7	—
Other .....	22.2	14.7	8.7	7.9	13.5	5%
<i>Nonstereotype</i> .....	23.2	8.4	17.4	11.2	5.8	25%
Concupiscible .....	11.4	8.6	5.4	2.3	6.0	10%
Affection .....	11.3	8.3	3.9	1.9	7.4	2%
Rejection .....	0.1	0.3	1.5	2.4	0.7	—
Irascible .....	1.6	3.1	4.0	5.8	2.4	25%
Frustration .....	0.8	1.8	0.3	0.7	0.5	—
Aggression .....	0.8	1.6	3.7	5.2	2.9	20%
Will .....	10.2	5.4	8.0	6.2	2.2	—
Ends .....	1.2	3.6	0.4	1.2	0.8	—
Means .....	0.8	2.1	2.9	3.8	2.1	25%
Commands .....	8.2	4.3	4.7	2.8	3.5	15%

The most evident findings between the white sexes were: (a) The girls projected more total stereotyped acts. (b) The doll play

in four out of seven locations was significantly different between the sexes. (c) The girls projected the dolls into the children's bedroom and living room a greater number of times. (d) The girls projected more nonstereotyped acts than the boys. (e) Six out of ten nonstereotyped subthemes were significantly different. (f) The girls manifested more affection. (g) No difference was found in the amount of rejection between the sexes. (h) Irascibility projections were considerably different. (i) No differences were evidenced in frustration acts. (j) The boys produced a greater amount of aggression. (k) No significant differences were found in the total acts of the will. (l) The boys produced more completed acts. (m) The girls gave more commands and orders.

With respect to the concupiscible projections of the first grade children as compared to the concupiscible phantasies of the second and third grade children, the white children showed a similar ratio to the Negro children. The comparison was subsequently made between the intellectual ability and phantasy projections of the white children. These comparisons were found to be statistically significant at the one per cent level, in spite of the fact that they were also made within but 12 degrees of freedom.

Concerning individual differences the white children produced a range of phantasies from 90 to 326. The relationship of stereotyped phantasies to nonstereotyped phantasies was likewise considerably different from child to child. It was also observed that the children projected a grand total of 91.8 per cent stereotyped phantasies. The fewest phantasies with respect to the white children involved the bathroom. Here again these responses may also be indices of reality and are summarized in Table VII.

With respect to group action the white children produced as few as eight group acts, and as many as twenty-five with a mean of 17.2, and a standard deviation of 5.6, and a grand total of 517 group acts. Analysis of the unclassified responses was not significant with the individual range of from one per cent up to a high of sixteen per cent. However, in the initial stages of recording, more unclassified responses were evident, but after studying the verbatim comments of the subjects, these phantasies were appropriately tabulated.



## IV. — CONCLUSIONS.

It is the opinion of the author that the data substantiate both of the hypotheses which were formulated. The first and second hypotheses were supported in approximately equal strength.

The results of the investigation suggest the following general conclusions: The family phantasies of children from different racial groups may be elicited by projective doll play in a parallel manner. The phantasies may also be quantified and analyzed objectively. The fact that various family phantasies could be recognized and measured suggests the possibility that parallel projective doll play methods may be an additional device for the investigation of child

TABLE VII. — Frequencies of three 10-minute doll play trials with thirty white primary school children.

<i>Categories</i>	<i>Range</i>		<i>Mean</i>	<i>S.D.</i>	<i>Total</i>	
	<i>Low</i>	<i>High</i>			<i>No.</i>	<i>%</i>
<i>Stereotype</i> .....	90	326	185.2	56.0	5556	100.0
<i>Location</i>						
Bedroom .....	9	58	25.5	10.8	766	13.7
Bedroom 1 .....	11	64	27.4	11.7	822	14.7
Dining Room .....	13	102	35.5	16.8	1067	19.2
Kitchen .....	4	51	19.5	9.3	585	10.5
Living Room .....	21	92	45.6	18.0	1368	24.6
Bathroom .....	0	36	18.0	9.4	541	9.7
Other .....	0	49	13.5	12.5	407	7.3
<i>Nonstereotype</i> .....	0	42	16.5	10.5	496	8.1
<i>Concupiscible</i>						
Affection .....	0	27	6.9	6.2	208	41.9
Rejection .....	0	6	0.6	1.6	18	3.6
<i>Irascible</i>						
Frustration .....	0	6	0.5	1.3	17	3.4
Aggression .....	0	18	1.6	3.5	50	10.0
<i>Will</i>						
Ends .....	0	12	0.5	2.1	16	3.2
Means .....	0	11	1.2	2.5	37	7.4
Commands .....	0	18	5.0	4.0	150	30.2

development and racial relations. From the viewpoint of theory, it is of utmost significance that sex differences, developmental factors and individual differences within a racial group could be studied objectively from the principles of Thomistic psychology.

Thomas F. GRAHAM,  
Institute of Psychology,  
University of Ottawa.

Department of Psychology,  
Massillon State Hospital  
Massillon, Ohio.

# *Hugo Wolf*

*In commemoration of the fiftieth anniversary  
of his death, February 22nd, 1903*

---

Hugo Wolf, the Vienna composer, hailed by many musical authorities as the greatest of all song writers, passed from this earthly life on the 22nd of February 1903 at the age of 42.

Struggling against financial difficulties and an incurable mental illness which eventually brought him during his last years to an asylum, he yet bequeathed to the world an incredible wealth of song, revealing not only his great mastery as a composer, but also his intense feeling for poetic beauty.

The great tragedy of his fate lay in the extravagant demands of his genius which proved too great a strain for his weak physical frame, and brought about the final collapse.

He seems to have had a premonition of his early decline, straining his capacities to the utmost to pour forth within a brief period all the music that was in him. He composed fitfully, sometimes for several months at a stretch, working feverishly, and taking no rest until he had put to paper all the tremendous flow of musical ideas that came to him. These were the happiest experiences of his life, but when the periods of inspiration were followed, as they inevitably were, by dark days and nights of barrenness, he suffered intense melancholy and depression, and, in despair, he wandered from place to place, waiting impatiently for new ideas to come to him. He returned again and again to familiar surroundings where he had previously worked hoping that once more he would be able to catch the gleam of light that would dispel the gloom of inactivity, — and indeed, quite frequently a new creative urge would seek vent for expression. At times his brain worked too fast to get all his ideas on paper.



It took him only 170 days altogether to produce his chief works which included the song cycles to poems by Goethe, Moerike, and Eichendorff, also his Spanish Songbook, and the first part of his Italian Songbook.

He had so much to give, far too much to be crowded into the limits of his moods of inspiration. Sometimes he wrote two or three songs in a single day. Without making any preliminary sketches he just wrote them out, ready to be printed, with scarcely a note requiring alteration.

He would read a poem through, reflecting upon it until he had captured its whole atmosphere and varying moods. After a night's sleep he would awaken, and in some mysterious way the music of the poem that had occupied his thoughts the previous day would already be completed in his mind.

For each poet he had a different approach, bringing about a variety of styles unequalled by any other composer.

Wolf also assigned a much more important place to the piano part. Unlike others who composed songs for voice with piano accompaniment, he wrote his songs for voice *and* piano, making the latter an equal partner of the vocal part. Through the introduction of "Leitmotive" and thematic elaboration he brought his music in close contact with the text, weaving the vocal part into this rich musical pattern like a golden thread. It would not have satisfied him to let his music be merely determined by the general mood of the poem. Every change in tone colour, every rise or fall in the melody is suggested by the text. It is impossible, therefore, to think of the melodies of Wolf's songs as detached from the words, — each belongs to the other. He himself realised this, and frequently adopted the practice of reading the poems to his audience before he allowed them to hear his musical settings.

With this intense poetic feeling it is natural that Wolf had a deep reverence for the great poets who not only inspired him, but whose poems enabled him to realize himself in the highest degree.

In the beginning, Wolf had great difficulty in getting his works accepted, but with the help of friends who recognized his genius two

sets of his songs were published. These he dedicated to his father and mother.

Although Wolf's songs did not receive public acclaim at first, even after a considerable number of them had been published, his reputation was made known through the Wagner Society and the Goethe Society, both of which organised recitals of his songs. Then other concerts followed which proved so successful that many items on the programme had to be repeated three times over.

Wolf was not yet thirty when he felt a strong desire to compose an opera. He was then at the height of his creative powers, and the idea took such complete possession of him that he suffered torture until he found the full outlet for his expression.

For some considerable time he was unable to find a suitable text for his opera, but finally in 1894 he was given a libretto that satisfied him, and he at once set to work on his first opera *The Corregidor*. He worked with characteristic feverish haste, taking no rest but experiencing a kind of ecstasy at the profusion of music that came to him. In a letter to a friend he wrote: "Rejoice with me, I work like a madman, from 6 a.m. without a break till twilight comes. Fancies and ideas throng in on me in such abundance that I can scarcely note them down fast enough." The opera was completed in three months and nine days, but, not content with this tremendous achievement, he started to compose his second opera *Manuel Venegas*, again devoting himself completely to the work, and exhausting himself physically and mentally. It was at this point that he suffered the collapse which brought him to an asylum, but even while he was under observation in the hospital, he was able to take up work again on his second opera, and he also composed two of his Spanish Songs. He was discharged from the hospital, and there seemed hope of his ultimate recovery, but, after an unsuccessful attempt at suicide, his friends had to take him back to the mental hospital at his own request. That was virtually his end. As far as his musical capacities were concerned, Death laid hold of him when he was only 37. What followed was merely a slow disintegration of his personality, a gradual sinking into the night of the unconscious. When he died

four years later, Death came to him as a release from a life of intense suffering.

At the funeral service many of Wolf's admirers gathered to pay homage to a great musician. The choir sang one of Wolf's own composition — a moving prayer entitled *Submission* imploring God's mercy upon suffering humanity.

Wolf's body was laid to rest in the Central Cemetery in Vienna, not far from the place where the mortal remains of Beethoven and Schubert lie buried. An artistic monument, unveiled in 1904, marks the spot.

Wolf's earthly pilgrimage was but a brief one, and his death will always be a cause for regret among music lovers. Yet it would be idle thought to imagine what he might have achieved, had Heaven granted him a few more years in full possession of his creative powers. What he accomplished during a short life span was so great that none of the song composers after him could escape his influence. And then, perhaps we might apply also to *his* untimely death that passage of his beautiful song *Anakreon's Grave*:

Spring, Summer, and Autumn the happy poet enjoyed,  
But from the harshness of winter he was protected by the tomb.

Paul FREED.



# *Chronique universitaire*

---

## FACULTÉ DE DROIT.

Au mois de février dernier, l'Assemblée législative de la province de Québec approuvait, en troisième lecture, le « bill 16 » qui modifie la loi du Barreau de cette province. L'article deux de ce bill reconnaît à l'Université d'Ottawa la faculté de préparer des candidats aux examens du Barreau de la province de Québec. Quelques jours plus tard, le Comité des bills publics du Conseil législatif apportait un amendement au projet de loi concernant la profession de notaire. Cet amendement accorde à notre institution le pouvoir de conférer des diplômes donnant accès à la profession de notaire.

Un comité consultatif fut immédiatement formé afin d'organiser la nouvelle faculté. Il se compose des membres suivants: l'honorable Thibodeau Rinfret, juge en chef du Canada; les honorables juges Robert Taschereau et Gérard Fauteux, de la Cour suprême; les honorables juges Jacques Boucher et Paul Sainte-Marie; l'honorable Alexandre Taché, président de l'Assemblée législative du Québec; M<sup>e</sup> Maurice Ollivier, C.R.; M<sup>e</sup> Redmond Quain, C.R.; M<sup>e</sup> Gaston Vincent, C.R.

En septembre 1953, s'ouvrira donc à l'Université d'Ottawa, une Faculté de Droit conduisant au baccalauréat, à la licence et au doctorat en droit, de même qu'à la pratique du droit et du notariat dans la province de Québec.

« Notre pays, avec ses deux traditions juridiques distinctes, française et anglaise, avec ses dix législations provinciales et sa législation fédérale, a et aura de plus en plus besoin de juristes à mentalité pleinement chrétienne pour travailler à la solution des nombreux et épineux problèmes provinciaux, fédéraux, internationaux qu'il faudra résoudre. La capitale fédérale, au confluent des deux races du pays, n'était-elle pas toute désignée pour devenir, elle aussi, le siège d'une Faculté de Droit? Ajoutons qu'Ottawa devient de plus en plus un centre culturel digne de notre pays en même temps que le foyer d'une activité juridique de plus en plus intense. De nombreuses et très

riches bibliothèques légales que la Capitale est seule à posséder au Canada, rendent le travail d'étude et de recherches juridiques d'autant plus facile, sûr et rapide. Des étudiants ne sauraient donc souhaiter un milieu plus propice à des études sérieuses et profondes.

« Les juristes qui soutiennent de leurs efforts et de leurs sages conseils les autorités de l'Université d'Ottawa dans cette entreprise, appartiennent à divers groupes de notre région outaouaise. Ces hommes se sont acquis une enviable réputation de science professionnelle, d'esprit patriotique et de sens chrétien. Ils caressent l'ambition de faire de cette Faculté, une Faculté capable de préparer des juristes consciencieux et dévoués aux intérêts les plus chers de leurs concitoyens.

« Les autorités de l'Université, de concert avec ces hommes éminents, ont conscience de servir l'Église et la patrie en organisant, dans la capitale du Canada, une Faculté de Droit qui, tout en se tenant aux avant-postes du progrès moderne, ne veut rien sacrifier des principes de la philosophie chrétienne, ni jeter par-dessus bord la moindre parcelle de vérité divine concernant la nature et les destinées de l'homme, chef-d'œuvre de la création et fils héritier de notre Père céleste. »

#### OCTROIS.

Le gouvernement de la province d'Ontario a accordé à la Faculté de Médecine un double octroi: le premier, au montant de deux cent cinquante mille dollars, doit aider à défrayer le coût de la construction de l'édifice de la Faculté; le second, de deux cent mille dollars, permettra de solder les dépenses ordinaires de la Faculté.

De son côté, le gouvernement fédéral a versé à l'Université un octroi un peu plus élevé que celui de l'an dernier.

#### M<sup>e</sup> AURÉLIEN BÉLANGER, C.R.

Un grand défenseur de la cause française en Ontario, maître Aurélien Bélanger est décédé récemment à l'âge de 74 ans. Ancien élève de notre institution, il y conquist les grades de bachelier et de maître ès arts, de bachelier et de licencié en philosophie. A trois reprises, il fut professeur à l'Université d'Ottawa.

Étudiant en droit à Osgoode Hall, il abandonna son cours à la demande de M<sup>sr</sup> J.-T. Duhamel, archevêque d'Ottawa, afin d'assumer

la charge d'inspecteur des écoles bilingues de l'Est d'Ontario. Il mit alors toutes ses énergies à dépister et à déjouer les projets d'anglicisation ourdis contre les écoles bilingues. Sous la poussée de ses compatriotes, il devint député du comté de Russell à l'Assemblée législative de l'Ontario. Cette fonction lui permit de lutter efficacement contre les lois injustes concernant les écoles bilingues.

En 1926, il obtient le diplôme de comptable licencié de la province d'Ontario, et en 1939 un bill privé de la législature ontarienne lui permit l'exercice de la profession d'avocat.

Il y a quelques années, l'Université d'Ottawa lui conférait le grade honorifique de docteur en droit; l'Université Laval l'avait déjà créé docteur en pédagogie. M<sup>e</sup> Aurélien Bélanger exerça durant quelque temps les fonctions de président général de l'Association des Anciens de notre institution. Son fils, le R. P. Jean-Marcel Bélanger, o.m.i., est directeur de l'École des Sciences politiques, économiques et sociales de l'Université d'Ottawa.

#### LE CENTRE CATHOLIQUE.

« Tenir maison » est un art complexe et une véritable carrière. De nos jours, on recommence à le comprendre; voilà ce qui explique sans doute un des faits notables de notre temps: le développement des sciences domestiques. Dans ce domaine, aujourd'hui, plusieurs collèges et universités permettent même des études avancées conduisant à un grade universitaire.

Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa, section « Foyers heureux », vient de mettre sur pied un bienfaisant Service d'Économie domestique qui fait suite à son Cours de Préparation au Mariage.

Cette récente initiative qui suscite déjà beaucoup d'intérêt, semble répondre à un réel besoin des dames et des demoiselles désireuses d'augmenter leur compétence professionnelle ou de compléter leur initiation aux responsabilités familiales. On ne saurait exagérer les impérieuses exigences de la mission d'épouse et de mère.

Le rôle de la femme au foyer requiert tant de qualités de toutes sortes pour mener avec intelligence et sagesse les multiples besoins d'une famille, et tirer du bon fonctionnement de la demeure le maximum de commodité, d'agrément et de bonheur pour toute la famille !



S'il est vrai que le bonheur conjugal et familial repose avant tout sur la « foi vive et vécue » des époux et sur leur charité compréhensive, quand même leur amour, pour croître en intensité et s'épanouir en bonheur, exige plus qu'une simple bonne volonté.

Chacun des époux, dans l'acceptation intégrale de son devoir sacré, doit assumer évidemment la délicate, mais intéressante tâche d'entretenir la flamme de l'intimité familiale. Il faut, en particulier, que le savoir-faire de l'épouse et sa compétence ménagère rehaussent et agrémentent la vie de ménage. Ses ressources insoupçonnées d'ingéniosité et d'amour lui seront d'un précieux secours pour augmenter le bonheur domestique et de faire goûter à tous les joies sereines et réconfortantes du foyer familial.

Son activité féminine et vertueuse et la mise en œuvre de ses qualités de maîtresse de maison ne doivent-elles pas convertir le logis, quelque modeste qu'il soit, en un véritable « chez-soi » pour la famille, en le rendant « centre » d'attraction et de repos pour tous ? Le bonheur domestique et familial dépend en grande partie de cette heureuse attraction et du charme attachant exercé par le foyer sur tous ses membres.

Voilà pourquoi le nouveau Service d'Économie domestique qui vient d'être lancé par le Centre catholique, est appelé à faire régner l'ordre et la joie dans une multitude de nos foyers. Déjà plusieurs centaines de jeunes filles et de jeunes épouses se sont inscrites au Service par correspondance, tandis que plus de deux cents dames et demoiselles de la région outaouaise ont suivi avec beaucoup de profit et d'intérêt ces mois derniers, la première section du cours (8 leçons). Toutes les occupations si variées de la « maîtresse de maison » y sont traitées, et naturellement donnent occasion à de multiples conseils fort intéressants et très pratiques.

Il est grandement à souhaiter qu'un tel cours d'économie domestique s'organise un peu partout au pays; grâce à lui, la jeune femme peut s'épargner bien des tâtonnements et éviter un gaspillage de temps, de fatigue et d'argent.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

Chanoine CRAMPON. — *La Sainte Bible*. Traduction d'après les textes originaux. *L'Ancien Testament*, traduction révisée par J. Bonsirven, s.j., *Le Nouveau Testament*, traduction nouvelle par A. Tricot. Paris-Tournai-Rome, Société Saint-Jean-L'Évangéliste, (1952). 19 cm., lx-116-300 \* p., 12 planches.

La nouvelle édition de *La Sainte Bible du chanoine Crampon* est le résultat d'un travail d'équipe. Le R. P. J. Bonsirven, s.j., professeur à l'Institut biblique pontifical de Rome a révisé la traduction de l'Ancien Testament; toutefois, la révision de la *Genèse* est due au R. P. A. Lefevre, s.j., professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique); tandis que celle des *Psaumes*, des *Proverbes* et du *Cantique des Cantiques* est l'œuvre du R. P. A. Robert, p.s.s., professeur à l'Institut catholique de Paris. Quant au Nouveau Testament, une nouvelle version a été faite par M. A. Tricot, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris, d'après l'édition critique du texte grec publiée par le R. P. A. Merk, s.j. (*Novum Testamentum Græce et Latine*). Les annotations ont été préparées par le R. P. J. Bonsirven, s.j., pour l'Ancien Testament, et par M. A. Tricot, pour le Nouveau.

Une magnifique introduction, longue de quarante pages, contient un résumé substantiel de tout ce qu'il faut savoir sur l'ensemble et sur chacun des Livres saints, compte tenu des découvertes les plus récentes en ce domaine. La première partie, *Les Livres de l'Ancien Testament*, est due à la plume du R. P. A. Lefevre, s.j. La seconde, *Les Livres du Nouveau Testament*, a pour auteur M. A. Tricot.

Nous souhaitons à cette nouvelle édition de *La Sainte Bible du Chanoine Crampon*, la plus ample diffusion.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

BERNARD OLIVIER, o.p. — *Petit Traité de l'Espérance chrétienne*. Liège, La Pensée catholique, 1952. 18,5 cm., 104 p.

Cette étude, qui fait aussi partie du tome III d'*Initiation Théologique*, des éditions du Cerf, est le numéro 683 de la magnifique collection « Études Religieuses » publiée par La Pensée catholique. L'auteur divise son traité en deux: la révélation de l'espérance et la théologie de l'espérance. Dans la première partie, il scrute l'Ancien et le Nouveau Testament pour nous montrer l'espérance comme la grande force divine, qui met en marche le peuple d'Israël vers l'ère messianique et qui, avec l'apparition du Messie, lance le nouveau peuple de Dieu, le peuple chrétien, dans l'attente du retour du Seigneur à la fin des temps.

Dans l'autre partie, plus dogmatique, l'auteur, qui est professeur de théologie, indique le rôle nécessaire de l'espérance dans la vie chrétienne et ses relations avec la foi et la charité.

En ces temps de pessimisme et parfois de défaitisme, il est bon de raviver cette vertu de *l'homo viator*, vertu théologale souvent négligée et par les théologiens et par les fidèles, et dont le R. P. Rodrigue Normandin, actuellement recteur de l'Université d'Ottawa, avait fait le thème de son ouvrage de 280 pages, *Une grande oubliée, l'Espérance*, paru en 1948.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>sr</sup> CHEVROT. — *Les Béatitudes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1952. 18,5 cm., 190 p.

Le renommé et apostolique prédicateur de Notre-Dame réunit, dans ce volume, des entretiens prononcés au poste de Radio-Luxembourg au cours de l'hiver 1951-1952. On y trouve trois ou quatre sermons sur chacune des huit béatitudes, dont la proclamation fut le prologue du discours sur la montagne. On sait que les béatitudes occupent dans l'Évangile une place capitale et situent la morale chrétienne à un niveau supérieur à la morale purement naturelle. On y voit clairement comment la Loi nouvelle dépasse l'Ancienne.

Cet exposé de l'imposante doctrine des béatitudes servira magnifiquement à raviver le sens chrétien et à former la conscience chrétienne.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

J. SIMON. — *Le Prêtre, d'après le Vénérable Libermann*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1952. 19 cm., 184 p.

En puisant dans les écrits et lettres spirituelles du vénérable Libermann, M. l'abbé Simon nous offre des pages, qui semblent dictées par l'Esprit-Saint, sur la formation sacerdotale et sur l'activité du prêtre, à savoir se sanctifier et travailler au salut des âmes. Converti du judaïsme en 1826 et fondateur en 1841 de la Société missionnaire du Saint-Cœur-de-Marie, laquelle société se fusionna avec la Congrégation du Saint-Esprit en 1848, le père Libermann, mort il y a un siècle et déclaré vénérable en 1910, expose une doctrine, qui a toute la fermeté de M. Olier et toute l'onction de saint Bonaventure.

C'est dire que ce volume mérite d'être le vade-mecum de tout prêtre conscient de sa vocation et de sa mission.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS LOCHET. — *L'Apôtre dans le Mystère de l'Église*. Montréal, Fides, 1951. 18,5 cm., 72 p.

Cette plaquette, qui fait partie de la collection « Textes d'Action catholique », est la réédition de deux articles, que publiait, sous le même titre, *La Vie spirituelle*, en 1949. On y suggère les dispositions surnaturelles nécessaires à l'apôtre, prêtre ou laïc, pour résoudre les problèmes de son engagement à fond dans l'apostolat. Il ne peut s'agir pour lui de passer au crible de son jugement personnel les décisions et les institutions de l'Église, car il y entre un élément surnaturel qui le dépasse; mais la prise de conscience de ses responsabilités personnelles peut bien solliciter sa foi à un effort décisif pour entrer plus profondément dans le mystère de l'Église, afin de s'y engager totalement.



Un chapitre initial, intitulé *Tentation contre l'Église*, distingue fort heureusement l'élément divin et l'élément humain dans l'Église, qui, étant la continuation du Christ, est aussi une personne morale ayant deux natures, et il ne nous est pas permis de nier l'une parce que nous avons l'évidence de l'autre.

L'ouvrage comprend deux parties: *Orientations doctrinales* et *Applications pratiques*. La première partie, *Le Mystère de l'Église*, fait voir l'Église comme Corps mystique du Christ, comme sacrement du salut universel, comme mystère d'élection et de grâce, et comme luttant et triomphant appuyée sur Dieu seul. Dans la seconde section, *La vie de l'apôtre dans l'Église*, l'auteur définit tour à tour le sens de l'Église, le sens sacramentel, le sens de la pauvreté comme dégagement des appuis humains, le sens de l'humilité et de la confiance dans le secours divin, le sens de l'obéissance, le sens de la vie contemplative, le sens de la Croix, le sens de l'action dans l'Église comme acte de foi en la fidélité de Dieu, le sens du sacerdoce dans l'Église. A la suite de toutes ces considérations, la conclusion s'impose, et c'est que l'apôtre est engagé dans l'Église militante, qui ne triomphe pas encore, mais qui s'achemine, pas à pas et à travers les épreuves et les échecs partiels, vers le triomphe final.

Tous ceux, que la foi, l'amour et le zèle inspirent d'être les coopérateurs du Sauveur, se doivent de prendre connaissance de cette précieuse brochure.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>sr</sup> JOSEPH GROSS. — *Plus près de vous Seigneur; conférences aux religieuses*. Mulhouse, Salvator; Paris, Tournai, Casterman, 1952, 268 p.

Ce n'est pas une synthèse doctrinale que l'auteur présente ici, mais un ensemble de conférences spirituelles données à des religieuses et dont le but est de mieux faire connaître le Christ et la vie chrétienne. Dans une première partie, l'auteur présente quelques traits de la physionomie du Christ pour engager ensuite le chrétien à l'imiter. C'est le Christ à Nazareth modèle d'humilité et d'abnégation; le Christ souffrant nous apprenant à mieux accepter les misères de la vie; le Christ, ami de tous, modèle de charité; le Christ et son empire sur les hommes; enfin, le Christ eucharistique et l'explication détaillée de la messe.

Une seconde partie nous introduit à certaines exigences de la vie chrétienne: c'est le sacrement de pénitence que nous devons apprendre à mieux utiliser; la foi dans la Providence de Dieu et les invitations de la grâce; la pureté et l'humilité nécessaires à tout chrétien; quelques considérations sur les gros défauts et les petites vertus de même que l'art de se servir de ses fautes; enfin comment faire oraison et vivre joyeux dans la foi.

Tous ces sujets sont traités de façon pratique et très claire. Chacune de ces conférences non seulement peut faire énormément de bien à ceux qui les liront, mais elles peuvent encore inspirer fortement ceux qui ont à donner des conférences ou des retraites à des religieuses et à de pieux laïcs.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

MARCEL BORIES. — *Ma Vie par la Croix*. Paris, Desclée, 1951. 18 cm., xvi-114 p.

Voici un recueil de sept « Chemins de Croix » sur les sacrements. Cet arrangement de quatorze courtes méditations sur chacun des sacrements n'a rien d'artificiel ou de forcé. Quoique bien différent des formules coutumières, il repose

sur une importante vérité théologique: le lien entre la Croix et les sacrements. La grâce divine n'a-t-elle pas été méritée par la passion et la mort du Sauveur, et n'est-elle pas distribuée par les sacrements, qui sont les fruits principaux de la Croix ?

Avec une doctrine sûre et une piété communicative, M. l'abbé Bories présente une foule de sujets d'oraison et d'examen, en même temps que des considérations les plus variées et les plus personnelles.

A la suite du cardinal-archevêque de Toulouse et de l'archevêque d'Albi, dont les lettres d'approbation sont publiées en tête du livre, nous souhaitons à ce pieux ouvrage la plus grande diffusion.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Abbé G. BAILLY. — *Psautier romain-français. Pour réciter et comprendre mieux le bréviaire.* Paris, Lethielleux, 1951. 20 cm., 620 p.

M. l'abbé Bailly, ainsi qu'il nous le dit dans sa *Préface*, s'est assigné pour but de « permettre une intelligence suffisante des Psaumes pour obtenir une récitation attentive et fructueuse ». Les Psaumes sont présentés « dans leur cadre liturgique accompagnés des hymnes, des antiennes et des versets ». Sur la page de gauche, est disposée la nouvelle version latine préparée par l'Institut biblique de Rome, sur l'ordre de S. S. Pie XII; en regard, sur la page de droite, est imprimée la traduction française.

En tête de chaque psaume, un titre nous en fait connaître le contenu, tandis que des sous-titres nous en indiquent les diverses parties. Les notes de pied nous donnent quelques renseignements sur l'auteur, la date, le genre, l'utilisation, les circonstances historiques, les passages difficiles, etc.

Cet ouvrage sera d'un grand secours à tous ceux qui sont tenus à la récitation du bréviaire et permettra aux laïques de réciter le bréviaire en français.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

NICOLAS GOGOL. — *Méditations sur la divine Liturgie.* Paris, Desclée de Brouwer, 1952. 17 cm., 118 p.

Ces méditations, composées en 1851 et traduites par Victor Balalaëff, sont un commentaire des prières et des cérémonies de la messe orthodoxe, et en même temps une étude de la piété russe.

Le père de tout le roman russe du XIX<sup>e</sup> siècle et l'auteur de pièces comiques, comme *Le Révizor* ou *l'Inspecteur général*, s'était converti au christianisme avec ardeur, vers la fin de sa vie qui se termina en 1852. Dans une *Introduction* aussi émouvante que pénétrante, Pierre Pascal traite du drame spirituel de Gogol et analyse l'âme du grand écrivain russe, qui avait pris au sérieux sa religion, avait adopté *L'Imitation de Jésus-Christ* comme livre de chevet, s'appliquait par des études prolongées à approfondir la liturgie et se faisait l'apôtre d'un christianisme socialement et politiquement actif. Incompris par la plupart de ses contemporains, qui avaient été victimes du voltairianisme et du rousseauisme, Gogol passa pour un illuminé, sinon un déséquilibré. En réalité, c'était un croyant et un mystique authentique, qui ouvrit la voie à tous ceux qui, comme Boukharev, Dostoïevski, Tolstoï et Soloviev, ont voulu réintroduire le Christ dans la vie.



Gogol nous révèle un aspect profondément religieux et sympathique de l'âme russe, que la propagande matérialiste et athée des Soviets s'efforce, depuis trente-cinq ans, de nous faire oublier.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

BONAVENTURE PÉLOQUIN, o.f.m. — *Catéchisme du Discernement des Esprits*. Sorel, Couvent des Franciscains, 1951. 19 cm., 182 p.

Le prêtre, dont c'est la profession de connaître les âmes, de pénétrer leurs motifs d'agir, de les diriger et de les assister dans l'œuvre de leur salut, est tenu d'acquérir la science du discernement des esprits; et ce petit livre du père Bonaventure est on ne peut plus utile à cette fin.

Après avoir ramassé en quelques pages les premiers principes de ce discernement, l'auteur en vient à l'application de ces notions, et il traite des marques de l'esprit divin, comme de celles de l'esprit diabolique, relativement aux actes de l'intelligence et de la volonté, puis, des différentes manières par lesquelles l'Esprit du Seigneur opère dans les âmes, ainsi que des artifices et illusions dont se sert le démon pour tromper ces mêmes âmes. Il est aussi question des impulsions purement humaines ou naturelles, par opposition à celles qui sont commandées par l'esprit de foi. A la fin de son ouvrage, l'auteur rappelle le code de saint Ignace concernant les commençants et les progressants dans la vie spirituelle, et il donne des directives précises au sujet du discernement des révélations privées.

Ce catéchisme, qui comprend une centaine de questions et réponses, nous offre la substance d'un chapitre important de la théologie ascétique et mystique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine BOYER. — *Questions actuelles de Pédagogie catéchistique*. Paris, Lethielleux, 1947. 19 cm., 64 p.

Le titre réel de cette brochure est le suivant: *Méthodes actives? Non. Pédagogie active? Oui. Catéchisme vivant? Mieux encore*. M. le chanoine Boyer, directeur du Centre national catéchistique de France, distingue entre les « méthodes actives », c'est-à-dire les procédés d'activité manuelle, qui souvent mettent l'accent sur l'accessoire, sur le truc, et la « pédagogie active », qui consiste à créer l'ambiance où germera l'activité de l'esprit et dont le plus lumineux exemple a été la méthode évangélique du divin Maître.

Puis, dans la seconde partie, l'auteur décrit en détail ce qu'il entend par la pédagogie active au catéchisme, à savoir les manuels progressifs, l'ambiance physique, psychologique et morale dans laquelle les leçons devraient être données, les manières de provoquer l'activité et la recherche chez l'enfant, l'application des connaissances à la formation du caractère et de la personnalité chrétienne, les moyens de prolonger le catéchisme et de vaincre les obstacles de milieu où vit l'enfant, etc.

Tous ceux qui sont appelés à enseigner le catéchisme trouveront dans cette petite plaquette une foule de conseils bien utiles.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*



PAUL NAGAÏ. — *Les Cloches de Nagasaki. Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki.* Adapté en français par K. et M. Yoshida, M. Suzuki et J. Masson, s.j. Tournai, Paris, Casterman, 1953. 19,5 cm., 200 p.

Le R. P. J. Masson, s.j., dans la *Préface*, nous avertit que ce volume est constitué par deux ouvrages du D<sup>r</sup> Paul Nagaï: *Les Cloches de Nagasaki* dans lequel ont été intercalés des extraits de *La Chaîne du Rosaire*. Le premier contenait surtout le récit des événements qui ont précédé et suivit l'explosion de la bombe atomique; le second, des souvenirs personnels et familiaux.

D'abord séduit par la philosophie matérialiste durant ses humanités et ses études médicales, le D<sup>r</sup> Nagaï sentit au chevet de sa mère mourante, que l'âme immortelle de celle-ci existait réellement. Orienté vers le catholicisme par la lecture des *Pensées* de Pascal et par la fréquentation des nombreux catholiques de sa ville natale, il reçut le baptême au retour de son service militaire en Mandchourie.

Ses recherches sur les rayons X avaient déjà déterminé chez lui une maladie des globules du sang connue sous le nom de leucémie, lorsque l'explosion de la bombe atomique au-dessus du quartier d'Urakami, à Nagasaki, vint aggraver son état. Après s'être dévoué sans compter pour secourir ses concitoyens durant les jours qui suivirent l'effroyable cataclysme, il se remit à étudier, sur son corps torturé, les effets des rayons X. La mort vint mettre fin à ses travaux, le 1<sup>er</sup> mai 1951.

Jusqu'à la fin, il ne cessa de prêcher à ses concitoyens le pardon et la confiance en Dieu. Le discours qu'il prononça lors des funérailles des victimes de la bombe, est de nature à faire réfléchir (p. 152-156).

Livre bouleversant, qui mérite d'être lu et médité.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH HOUYOUX. — *Pour ou contre les Écoles de Bonheur.* Les Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1952. 22 cm., 150 p. (Collection « L'Histoire régionale », n° 9.)

M. Houyoux, qui visita le Canada à plusieurs reprises depuis 1946 et apprit à connaître les Écoles d'Enseignement ménager du Québec, publiait, en 1949, *Écoles de Bonheur*, où il exprimait son admiration pour ce genre d'enseignement, qui, selon une formule fort heureuse, sait joindre culture humaniste et habileté technique. Durant l'année 1951, une demoiselle Monique Béchard écrivait une série de cinq longs articles, dans la revue *Collège et Famille*, où elle attaquait ces mêmes écoles et s'en prenait particulièrement à M<sup>sr</sup> Albert Tessier, leur inspirateur.

Dans le présent volume, qui est la réfutation péremptoire de ces articles, M. Houyoux analyse soigneusement, aux points de vue philosophique, biologique, théologique et pédagogique, les « arguments » de M<sup>lle</sup> Béchard et en indique clairement les équivoques et les erreurs. Ceux qui auraient pu être impressionnés par les articles parus dans *Collège et Famille*, feraient bien de lire cette mise au point.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Tolérance et Communauté humaine.* Tournai, Castermann, 1952. 21,5 cm., 245 p.

Ce volume, qui fait partie de la collection « Les Cahiers de l'Actualité religieuse » et dont le sous-titre se lit *Chrétiens dans un monde divisé*, est une œuvre commune à laquelle ont collaboré une dizaine de professeurs, tous prêtres à l'exception d'un seul, qui participèrent aux Rencontres doctrinales tenues, en 1951, au Collège théologique des Dominicains à La Sarte, en Belgique. Le thème à l'étude était « le pluralisme et la liberté religieuse », et il s'agissait de déterminer une compréhension chrétienne de la collaboration fraternelle et pacifique des chrétiens avec les incroyants, et des catholiques avec les protestants, dans l'édification de la Cité.

Dans une première partie, M. Molitor, professeur à Louvain, et le R. P. Masson, s.j., professeur à Namur, fournissent les données du problème, en décrivant respectivement le pluralisme social et le pluralisme religieux.

La deuxième partie, intitulée *Les normes: la Bible et l'Église*, comprend des études menées par MM. les chanoines Cerfaux et Aubert, de l'Université de Louvain, et le R. P. Bouyer, de l'Institut catholique de Paris, sur la situation du chrétien dans le monde, d'après le Nouveau Testament, la tradition patristique et le magistère ecclésiastique. On y trouve, en particulier, un chapitre du plus haut intérêt sur l'attitude de l'Église au XIX<sup>e</sup> siècle à l'égard du libéralisme.

La troisième partie est consacrée à l'élaboration doctrinale. M. le chanoine Dondeyne, de l'Université de Louvain, justifie philosophiquement la tolérance. Le R. P. Léonard, o.p., du Collège de La Sarte, traite de la liberté de la foi et de la tolérance civile, et conclut que celle-ci, loin d'être un pis-aller et un expédient, peut devenir le statut juridique normal que demande le respect de Dieu et de la conscience d'autrui. C'est précisément le problème de la conscience errante et des « droits » de la conscience qu'étudie le R. P. Olivier, o.p., de La Sarte. Le R. P. Congar, o.p., du Saulchoir, auteur bien connu de *Chrétiens désunis*, établit les conditions théologiques d'un pluralisme. Enfin, c'est le R. P. Robert, o.p., de La Sarte, qui, tout en évitant les erreurs du libéralisme, formule les *Conclusions générales* sur l'action du chrétien dans la société actuelle.

Cet ouvrage, qui tient compte des situations actuelles, concrètes et neuves, et qui est le résultat d'un effort d'invention dans l'accord des principes et des faits, devrait être bien accueilli par notre monde contemporain éperdument épris de cette liberté que l'on imagine être le plus grand bien qui soit. A coup sûr, nul ne pourra accuser d'intolérance les rapporteurs de ce colloque, qui sont tous des spécialistes avertis dont la pensée est extrêmement nuancée.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Frère ANSELME. — *Étude et Formation des Caractères.* Namur, La Procure, 1952. 270 p. Prix: 75 fr. belges.

L'auteur, qui dirige l'école normale annexée à l'Institut Saint-Berthuin (Malonne, Belgique) et qui préside magistralement aux destinées de la *Nouvelle Revue pédagogique*, publie un excellent exposé des caractérolgies les plus connues. Après avoir mis en relief l'extrême diversité des formes et des modalités de la vie, ainsi que la nécessité de se bien connaître soi-même, il recherche une définition du caractère et admet, avec R. Le Senne, qu'il est constitué par « l'en-



semble des dispositions congénitales, qui forme le squelette mental d'un homme ». Le caractère n'est donc pas le tout de l'individu; c'est seulement ce que l'individu possède comme la résultante des hérédités qui sont venues se croiser en lui. Ce caractère est *solide* et *permanent*: il assure à travers le temps, l'identité structurelle de l'individu. Cette armature est mentale; mais elle n'est que le squelette de la vie psychologique. On exprime la même idée en disant qu'elle se trouve aux confins de l'organisme et du mental.

L'auteur expose ensuite la théorie des tempéraments d'Hippocrate, puis le système de Kretschmer et les corrélations entre la structure physique et le caractère. Il passe en revue les caractérologies de Kroh, Sheldon, Corman, R. P. Verdun, Jung, Heymans, Spranger, L. Klages, etc., ainsi que les moyens d'investigation: observation prolongée, questionnaires, tests, épreuves diverses. Il conclut qu'en caractérologie, il faut observer la personne humaine tout entière, si possible par des observations répétées dans la vie ordinaire et dans le cadre social. Tâche patiente et malaisée qui nécessite chez l'observateur une solide formation préalable.

« Aucune des caractérologies n'est parfaite; chacune a pourtant sa valeur, sans épuiser la richesse des personnalités. Au fond, chaque individu est ineffable, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible de l'exprimer en concepts. Dieu seul connaît le tréfonds de l'âme humaine. » L'auteur constate que le caractère n'est pas seulement le donné, mais le voulu. Connaître un caractère, c'est connaître et aimer ses promesses, non pas l'enfermer dans ses arêtes. La caractérologie ne fournit donc pas, en éducation, une panacée infaillible, et cela pour trois raisons:

- a) quelques classifications proviennent de l'étude des malades et des anormaux;
- b) l'éducateur lui-même appartient à un type déterminé, dont il faut tenir compte;
- c) certaines caractérologies classent l'homme par une partie de sa personnalité.

Cette simplification est inévitable, mais elle exige qu'on retourne toujours à la réalité entière.

Pour l'auteur, le problème essentiel réside dans la formation des caractères, ses possibilités, ses limites, ses moyens. Vue particulièrement judicieuse si l'on considère les résultats particulièrement décevants de l'éducation exclusivement intellectuelle telle qu'elle se pratique depuis la laïcisation de l'enseignement. Le chrétien est privilégié, car la religion lui fournit des modèles, des raisons et des grâces que la nature ne fournit pas. Le christianisme est un immense enrichissement, si grand que l'homme était incapable de le rêver.

Fr. Anselme envisage ensuite la formation des habitudes et l'éducation des divers caractères. Il observe finalement que seules l'admiration et l'amour soulèvent les hommes au-delà d'eux-mêmes vers la perfection. L'homme complet est tout d'abord « personne immergée dans la nature ». Mais il « personnalise » à son tour la nature, il la transforme et lui impose progressivement la souveraineté d'un univers personnel. Le Christ, Homme parfait, apparaît comme la fin même de l'évolution. L'homme n'est pas seul; il se trouve avec d'autres. La personne ne croît qu'en se purifiant incessamment de son égoïsme, en étant *disponible* et capable d'autrui. Il y a une *unité de l'humanité* dans l'espace et dans le temps, qui s'oppose à toutes les formes de racisme et de castes. En outre, la personnalité bien épanouie trouve un juste équilibre entre l'intériorité et l'objectivation. L'enfermer en soi-même ou se perdre dans les choses consti-



tuent deux dangers opposés. Enfin, il faut affronter et s'engager. La vie est orientée vers une fin, un idéal qui lui donne son prix. Le neutralisme vital est impossible. On n'a pas une vie d'essai, à vide, pour rire. Toujours, on vise des valeurs: le vrai, le beau, le bien, l'amour, et Dieu qui les résume toutes. La religion répond à toutes les tendances de l'homme moderne, les comble et les dépasse. Que veut l'homme moderne? — Vivre, connaître, aimer, agir, jouir, durer, progresser, lutter pour triompher, s'élever, admirer! Un triple devoir s'impose: remercier, vivre et rayonner la foi.

L'ouvrage s'adresse aux jeunes gens, aux parents et aux maîtres. Nous irons plus loin et nous ajouterons: tout homme cultivé tirera de la lecture de cette œuvre un profit immense; sa marche vers l'idéal s'en trouvera facilitée. Quant au style, c'est celui d'un homme de science doublé d'un poète; il n'a rien du sermon moralisateur ni de l'exposé abstrait et nébuleux.

Wépion, Belgique.

René-K. CORNET.

\* \* \*

ROBERT RUMILLY. — *Histoire de la Province de Québec*. Vols 24, 25, 26. Montréal, Les Éditions Chantecler Ltée, 1952. 19 cm., 246, 255 et 287 p.

Le 26<sup>e</sup> volume de cette *Histoire de la Province de Québec* laisse entrevoir la fin d'une volumineuse compilation de découpages de journaux. M. Rumilly a exploité jusqu'à l'épuisement une source fertile et de consultation facile; il espère sans doute rendre ainsi de grands services aux historiens qui entreprendront un jour une histoire complète de la province de Québec: disposant d'un recueil commode, ils pourront peut-être se dispenser de feuilleter ces immenses in-folios poussiéreux qui réunissent par année les numéros d'un quotidien ou d'un hebdomadaire. Il faudrait pourtant préciser le titre que l'auteur donne à son ouvrage et indiquer qu'il s'agit plutôt d'une histoire de l'opinion publique que d'une histoire au sens rigoureux de ce terme. D'ailleurs, cette espèce d'étude relève autant de la sociologie que de l'histoire, et les sociologues comme les historiens seront infiniment reconnaissant à M. Rumilly de les avoir dispensés de travaux d'approche qui leur paraissent ordinairement fastidieux.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

MARCEL ARLAND. — *La Prose française*. Paris, Stock, 1951. 22,5 cm., 593 p.

M. Arland, qui a déjà fait paraître une *Anthologie de la Poésie française*, nous donne maintenant le premier volume d'une anthologie de la prose française. Le tome II (de Saint-Simon à nos jours) est en préparation. Son choix des morceaux avait pour but de faire ressortir l'art des écrivains, à partir du moyen âge jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. La lecture en est facile et agréable, car l'orthographe des textes plus anciens a été rajeunie. Les spécialistes n'y perdent rien, puisqu'ils trouveront dans les notes les formes précises originales.

Pour chaque texte cité, M. Arland fournit des renseignements sur l'auteur et rappelle les circonstances historiques et psychologiques, qui permettent de mieux situer et comprendre le texte. C'est un modèle de critique littéraire succincte et qui va à l'essentiel. Il n'est pas facile de comparer des anthologies, mais celle-ci est, croyons-nous, parmi les meilleures.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

P. FELIX RESTREPO, s.j. — *Diseño de Semantica general*. Mexico, D.F., Editorial Constanca, S.A., 242 p.

Il est rare qu'un savant de haut vol livre des œuvres qui conviennent au grand public, dont la faculté d'assimilation a des limites tôt atteintes. Felix Restrepo, sommité de l'hellénisme, a pourtant réussi cette difficile entreprise. Il trace une esquisse de sémantique générale qui est à la portée du lecteur moyen.

Reconnaissant que les langues ne restent jamais stationnaires ni figées, même une fois parvenues à leur plein développement, notre jésuite mexicain les fait voir comme une structure ployable en sens divers sous l'action de facteurs psychologiques et sociaux.

Le livre comprend trois grandes parties; la première remonte à l'origine des modifications sémantiques des langues; la deuxième décrit de quelle manière se forment les nouvelles expressions, comment les mots changent de sens ou disparaissent, pour fournir de ces faits une classification logique; enfin, après avoir analysé les processus psychologiques par lesquels l'individu infléchit le sens des mots ou crée de nouveaux vocables, la troisième partie tâche de cerner les influences sociales qui déterminent l'emploi généralisé de ces mots ou sens nouveaux.

Il s'agit d'un livre qui fait honneur à la linguistique mexicaine.

Jean-Marc POLIQUIN.

\* \* \*

EUSEBIO HERNANDEZ, s.j. et FELIX RESTREPO, s.j. — *Llave del Griego*. Mexico, D.F., Buena Prensa. xvi-566 p.

Malgré la défaveur actuelle du grec dans les collèges classiques, une foule de professeurs d'humanités cherchent encore le manuel qui, en peu de temps, préparerait les élèves à comprendre et à goûter les écrivains de l'Hellade. Deux jésuites mexicains viennent de tenter un louable effort en ce sens; ils présentent *La Clef du Grec*, recueil de pièces classiques qui, fondé sur la petite anthologie de Maunoury, s'accompagne d'un commentaire sémantique, étymologique et syntaxique. Ainsi les trente-deux pages de morceaux choisis sont d'abord suivies d'une traduction précise, fidèle, élégante. Puis viennent plus de trois cents pages où le sens de chacun des mots employés dans le texte grec est expliqué avec minutie. Et ce n'est pas tout. Les deux auteurs vous composent allègrement cinquante autres pages qui exposent les notions communes d'étymologie. Suit un traité de soixante-quinze pages sur la syntaxe; c'est un chef-d'œuvre de clarté.

La traduction française d'un volume aussi pratique rendrait d'utiles services à la cause du grec, en permettant de démontrer comment l'on peut s'initier en peu de temps à cette langue qui reste peut-être l'outil le plus perfectionné dont l'homme se soit servi pour exprimer les nuances de la pensée.

Jean-Marc POLIQUIN.

\* \* \*



## *Le milieu de culture*

---

Le comportement d'un peuple, selon la théorie célèbre de Taine, a trois déterminants: la race, le milieu, le moment, c'est-à-dire le ressort du dedans, la pression du dehors et l'impulsion déjà acquise. Sans insister sur ce qu'il peut y avoir d'arbitraire et de trop rigide dans ce système, on doit reconnaître, il me semble, que les éléments par lesquels le philosophe cherche à expliquer l'histoire ont une importance capitale dans la vie des individus comme dans celle des sociétés.

Des ténèbres recouvrent les millénaires de la préhistoire, l'âge brumeux où l'homme, écrasé par la nature hostile, consumait toutes ses énergies dans la tâche de vivre. Puis, à mesure que la sauvagerie se discipline, apparaissent les premiers signes d'un dépassement du matériel, les premiers jeux gratuits de l'imagination. La vie en commun engendre des habitudes, bientôt transformées en conventions et réunies dans un style, cette manière de faire, ce caractère particulier qui s'imprime aux ouvrages d'une même période et d'une même communauté. Si les hommes ne sentent pas le besoin de s'élever au-dessus de la vie animale, si la lutte pour l'existence et les satisfactions physiques suffisent à les combler, si un instinct créateur ne les pousse pas à marquer d'un cachet personnel non seulement les objets dont ils se servent, mais tous les aspects de la vie individuelle et sociale, c'est-à-dire à créer un style, rien ne les fera sortir de la médiocrité anonyme, sauf peut-être le miracle sans lendemain d'un génie.

Brûlés par le même soleil, balayés des mêmes vents, les hauts plateaux du Mexique et du Pérou ne voient plus pousser les fruits des civilisations aztèque, inca et maya. Les descendants de ces races conquises ne composent plus un milieu national où furent élaborées ces antiques cultures. L'esprit qui soufflait sur ces terres extrêmes nous est devenu tellement étranger que les restes splendides des épo-



ques abolies nous étonnent et nous déroutent. Sans ces vestiges d'un passé légendaire, nous aurions peine à nous figurer l'Amérique précolombienne si différente de celle d'aujourd'hui.

Le milieu où les qualités innées peuvent se développer comprend tout ce qui environne l'individu, en même temps que l'ensemble complexe des modificateurs, des influences qui peuvent agir sur son être intellectuel et moral. La formation du milieu où naît une civilisation est une œuvre collective. La culture, fleur unique et fragile, ne grandit et ne dure que par l'effort soutenu des volontés, comme ces plantes de jardin qui réclament des soins attentifs et constants.

Le Canada, malgré les vertus que laissent soupçonner certains aspects de ses relations internationales et de sa politique intérieure, ne paraît pas ce qu'il est. Car il lui manque un milieu social où se perçoive l'influence de l'art et de l'esprit créateur de beauté. A l'action d'une école adaptée à nos besoins et capable d'orienter les initiatives personnelles, il faut, pour susciter ce milieu de culture, joindre le mécénat de l'État, des institutions privées et des particuliers, ainsi que l'aiguillon d'une opinion publique en éveil.

Martial disait aux Romains, au début de la décadence impériale: « Vous vous plaignez que la littérature soit pauvre et que les auteurs manquent? *Sint Mæcenates, non deerunt, Flace, Marones.* Que naissent les Mécènes, les Virgiles ne manqueront pas. » Il faut des protecteurs, si l'on veut que les arts se développent et fassent fructifier le milieu qui les voit naître.

Aux époques les plus glorieuses de l'humanité, il s'est trouvé heureusement, pour découvrir les génies, les commanditer, les encourager et poursuivre avec eux le dialogue sans lequel ils se seraient peut-être sentis trop isolés et trop incompris pour rien entreprendre, des amateurs éclairés, dont la mémoire nous est chère, à cause des merveilles qu'ils ont suscitées, et sur qui rejaillit à bon droit un peu de l'honneur que nous rendons à leurs protégés. Qu'auraient accompli Phidias sans Périclès, Michel-Ange sans Laurent de Médicis, Raphaël sans les pontifes de la Renaissance?

Nous aurions tort de penser que, seul, l'appui des grands a permis à ces créateurs de donner leur mesure. Ils étaient réclamés par

des villes en pleine effervescence, conscientes de leur personnalité et désireuses de l'affirmer dans des œuvres durables. Déjà, en 1294, les magistrats de Florence rendaient le décret suivant: « Attendu qu'il est de la souveraine prudence d'un peuple de grande origine de procéder en ses affaires de telle façon que ses œuvres fassent reconnaître sa grandeur et sa sagesse, il est ordonné à Arnolfo, maître architecte de notre commune, de faire des modèles pour la réparation de Santa Maria de' Fiori avec la plus grande et prodigue magnificence, afin que l'industrie et la prudence des hommes n'inventent, ni ne puissent jamais entreprendre quoi que ce soit de plus vaste et de plus beau. » A Arnolfo, qui n'a pas le temps d'achever son projet, succèdent Giotto, Orcagna et Brunelleschi. Devant le dôme terminé, Michel-Ange peut s'exclamer: « Il est difficile de faire aussi bien, il est impossible de faire mieux. »

Bientôt toutes les républiques d'Italie rivalisent d'ardeur pour se couvrir de beauté. Quand les artistes autochtones ne suffisent pas à la tâche, on en fait venir d'ailleurs. Ainsi le Titien donne ses premiers tableaux à Venise, puis s'en va à Ferrare, passe au service du pape, de Charles-Quint, de François 1<sup>er</sup>, se charge de commandes à Rome et à Florence, mais entre deux expéditions revient régulièrement à sa ville natale, où les vœux de ses concitoyens l'appellent. On rapporte que, par deux fois, en 1506 et en 1519, les Turcs invitent officiellement Michel-Ange à s'installer chez eux.

Sous Jules II et Léon X, qui s'entourent d'artistes éminents, Rome devient une capitale de l'art. Le XVI<sup>e</sup> siècle se couronne par l'achèvement de la coupole de Saint-Pierre et les vastes entreprises d'urbanisme de Sixte-Quint — percement de grandes artères, établissements de places, d'aqueducs, de fontaines, — qui ressuscitent la majesté impériale. L'influence italienne se répand en Europe, envahit Prague, Wawel, Constantinople et Moscou, passe en Afrique du Nord et traverse l'Atlantique dans les caravelles pour régner sur les colonies américaines de l'Espagne et du Portugal.

On emprunte partout, on prend son bien où on le trouve. Les armateurs et les riches marchands des lagunes n'hésitent pas, pour affirmer leur empire sur l'Orient, à planter, sur le portique de Saint-



Marc, les chevaux de bronze enlevés à Byzance. Ils mélangent l'antique, le gothique et l'arabe dans des palais et des temples d'une facture puissamment originale. Le miracle est que ces démarquages, ces adaptations et ces échanges sont assimilés avec une telle maîtrise qu'ils aboutissent à des œuvres d'un aspect indépendant et spontané.

Dans les grandes entreprises anonymes du moyen âge, des populations entières ont collaboré à l'érection des édifices religieux et communaux où se gravaient les traits les plus saillants de leur caractère, et se perpétuaient des traditions dont nous vivons encore. Certes, des architectes et des décorateurs expérimentés, dont les noms sont maintenant oubliés, ont dirigé l'édification des cathédrales et des hôtels de ville, mais la foule des petites gens, des ouvriers, des hommes de métier, des bourgeois qui exécutaient les travaux, a transposé dans ces monuments toute l'ambiance de la vie courante, les animaux familiers, les outils usuels, les besognes quotidiennes, les réjouissances et les deuils. Ces églises et ces municipales n'étaient pas des structures arbitraires. Ils semblent jaillis tout droit du sol, avec la faune et la flore.

Les fastes et les gestes de Venise s'inscrivent dans le Palais des Doges; la grâce et la force de l'âme toscane s'expriment dans le Campanile de Giotto; la foi robuste et triomphante de l'ancienne France soutient les ogives et les tours de Notre-Dame de Paris. Quel raccourci plus saisissant de l'histoire belge que la Grand-Place du Marché à Bruxelles, où l'hôtel de ville et les maisons des Corporations affrontent placidement la Maison du Roi! Quelle image plus prestigieuse de la chrétienté priante que la flèche de Chartres dressée sur la plaine beauceronne, ces voûtes où palpite la lumière que filtrent les verrières, et l'abside désaxée qui semble pencher sur le transept, comme la tête inclinée de Jésus crucifié?

Dans notre pays, quelles sont les œuvres qui méritent de subsister? La plupart des monuments dont la perte serait irréparable remontent chez nous à l'âge héroïque, où dans les paroisses neuves que bâtissaient les défricheurs, des artisans élevaient des églises et des maisons qui restent les seuls repères propres à nous inspirer quelque émotion, dans la médiocrité des ruches où nous habitons.



Il n'est pas besoin de consulter des spécialistes pour estimer la valeur d'une fresque de Masaccio ou d'une toile de Rembrandt. Ces œuvres dépassent l'expertise, elles enthousiasment d'emblée. De même aucun de nous ne verrait sans un serrement de cœur disparaître la chapelle des Ursulines à Québec, les églises de Berthier-en-Haut et du Sault-au-Récollet, et d'autres reliques de l'ancien régime, comme le Château de Ramezay, construit vers 1715 par le gouverneur de Montréal, ou le manoir de Pierre Bécard, Sieur de Granville, à l'Île-aux-Grues. Mais ces monuments se dénombrent facilement. L'incendie pourrait raser nombre d'églises et de maisons qui déparent nos villages et nos villes, que nous pourrions les remplacer facilement par des constructions aussi coûteuses et d'aussi mauvaise venue.

L'église et l'hôtel de ville, avec leurs bâtiments subsidiaires, couvents, collèges, écoles, édifices publics, sont les deux pôles, les deux centres de la vie paroissiale et communale. Il convient que la population à laquelle ils doivent servir en ait une légitime fierté. Un bon père de famille administre ses biens et règle sa dépense dans l'intérêt des siens. De même échevins, marguilliers ou syndics devraient se préoccuper d'en avoir au moins pour l'argent dont on leur confie la gestion, lorsqu'ils passent au nom de leurs commettants des contrats de construction. La simple honnêteté oblige les fabriques et les conseils municipaux à affecter les cotisations qu'ils perçoivent à des œuvres dont les contribuables puissent s'enorgueillir. Les autorités religieuses et civiles ont l'obligation de s'assurer le concours du peuple pour écarter tout ce qui, dans le décor quotidien, peut l'avilir et le corrompre. Le sens de l'élégance et de la mesure, le souci de la vérité, sont des vertus qui doivent trouver à la fois leur expression et leur aliment dans les manifestations de la vie sociale. « Il y a, dit Sainte-Beuve, une infection du goût qui n'est pas compatible avec la droiture et l'honnêteté de l'âme. »

Le laid coûte d'ordinaire plus cher que le beau, parce qu'il est ennemi de la simplicité et se complaît dans la recherche et la surabondance de l'ornementation. En outre, pour faire du beau après du laid, il est nécessaire d'abord de détruire le laid. Je n'en veux citer qu'un exemple. La splendide église de Sainte-Sabine, sur l'Aven-

tin, est conforme en tous points aux canons de la basilique grecque. Le XVIII<sup>e</sup> siècle l'abîma en la surchargeant de parures prétentieuses. Lorsque le général des Dominicains, feu M<sup>er</sup> Gillet, décida il y a quelques années de lui restituer sa pureté primitive, il dut dépenser autant pour la démaquiller qu'on avait dépensé pour la maquiller.

A quoi bon ériger à grands frais des structures d'allure trop ambitieuse, qui se moquent des exigences fonctionnelles et esthétiques ? Parce qu'on ne peut pas se payer le luxe de reproduire les vitraux de Bourges, on colle sur les fenêtres des pellicules colorées qui ne sauraient donner le change. Parce que nos carrières ne recèlent pas de matériau aussi dur et aussi fin que le marbre de Carrare, on s'imagine faire grand et beau en substituant aux piliers des planches badigeonnées dont l'enduit se trahit à cent pas et se desquame au chauffage central. Nos églises sont travesties par des bariolages, défigurées par le plâtre qui tente, sans jamais y parvenir, d'imiter le marbre, par le bois qui veut donner l'illusion de la pierre, par le zinc qui singe le bois. Comment, dans ces bâtiments où tout n'est que mensonge et faux semblant, l'esprit se hausserait-il à la contemplation de la vérité ?

Un curé de mes amis, à qui je confessais un jour que je trouvais affreux les moulages d'une madone célèbre répandus sur nos autels, me répondit : « Vous manquez d'humilité. » Je ne discute pas la valeur du jugement, mais j'avoue que cet argument fréquemment invoqué en pareille occurrence, me laisse froid, car s'il est bon de donner aux chrétiens des leçons d'humilité, il me paraît outrecoûdant d'en infliger aux élus et à la divinité sous prétexte de leur rendre hommage. D'autre part, on s'excuse sur le manque d'argent pour tapisser nos églises d'une abominable imagerie néoréaliste, dernier déchet du baroque décadent, qui popularise certains types dépourvus d'accent, et reconnaissables seulement aux vêtements et aux attributs, comme les fantoches de la *commedia dell'Arte*. Léon Bloy a flétri, au siècle dernier, « la tourbe polychrome des élus : les saints Joseph, nourriciers et frisés, généralement vêtus d'un tartan rayé de bavures de limaces, offrant une fleur de pomme de terre à un poupon bénisseur ; les saints Louis de France ingénus, porteurs de couronnes d'épines sur de petits



coussins en peluche, les saints Louis de Gonzague, chérubinement agenouillés et cirés avec le plus grand soin, les mains croisées sur le virginal surplis, la bouche en cul de poule et les yeux noyés; les saints François d'Assise, glauques ou céruléens, à force d'amour et de continence, dans le pain d'épices de leur pauvreté; saint Pierre avec ses clefs, saint Paul avec son glaive, sainte Marie-Madeleine avec sa tête de mort, saint Jean-Baptiste avec son petit mouton, les martyrs palmés, les confesseurs mitrés, les vierges fleuries, les papes aux doigts spatulés d'inaffables bénédictions, et l'infinie cohue des pompiers de chemin de croix. »

Peu à peu, l'œil s'habitue à ce truquage et lorsqu'on tente enfin de substituer des œuvres d'art authentiques à de tels succédanés, on risque de choquer la piété routinière. L'artiste doit se garder de se servir de l'art religieux pour extérioriser des sentiments et des conceptions strictement individuels, mais il peut conserver à l'image, par la stylisation et la franchise des formes, son caractère toujours actuel, son éloquence et son pouvoir de suggestion. C'est à cette pureté et à cette pérennité qu'atteignent, dans leur dépouillement, les fresques de Fra Angelico.

S'il est un art qui ne tolère pas la standardisation, c'est bien l'art sacré. Un décret du Saint-Office l'a rappelé opportunément en juin 1952 dans un passage qui vaut d'être médité: « Que les ordinaires veillent à faire enlever des édifices sacrés tout ce qui répugnerait en quelque manière à la sainteté du lieu et au respect dû à la maison de Dieu; qu'ils interdisent sévèrement que des statues nombreuses et des images de peu de valeur, la plupart du temps stéréotypées, soient exposées sans ordre ni goût à la vénération des fidèles, sur les autels eux-mêmes ou les murs proches des chapelles. »

Ceux qui autorisent dans nos sanctuaires des représentations qui nuisent à la dévotion, au lieu d'y inciter, n'ont sans doute pas conscience du mal qu'ils font, car l'appréciation de l'art ne se réfère pas à des formules codifiées, elle relève d'une sensibilité qui échappe à tout dogmatisme. En décembre dernier, la Société pour la Défense de l'Esthétique en France a intenté un procès à l'architecte Le Corbusier qu'elle accusait d'avoir enlaidi Marseille par l'immeuble sur



pilotis dont il a dirigé la construction, cette audacieuse « machine à habiter » qu'il appelle « La Cité radieuse ». Le tribunal a débouté les demandeurs en faisant valoir que « la notion de ce qui est beau et de ce qui ne l'est pas est très vague, varie constamment, prête à d'interminables polémiques, et que la conception d'un individu est son droit propre et ne peut être jugée un crime ». L'affaire est donc classée, mais la question demeure entière. Nous ne la résoudrons pas chez nous par des poursuites judiciaires. Étant donné l'incompétence des magistrats sur ce chapitre, il n'y a qu'à s'en remettre au jugement des connaisseurs, jusqu'à ce que le sens esthétique soit développé par la culture, tant chez les clercs que chez les laïcs.

Des conseillers intègres et compétents en matière de liturgie et d'urbanisme, il en existe chez nous, mais on ne les consulte guère. On préfère s'adresser aux entrepreneurs, aux fabricants ou aux boutiquiers incultes qui en profitent pour refiler la pacotille et le clinquant dont ils savent leur clientèle friande.

Dans ce domaine, comme dans tous les autres, on prétend qu'il faut s'abaisser au goût du public. Si le goût du public est mauvais, il s'agit de le relever et l'éduquer. Il importe d'éveiller les talents, de secourir les artistes capables de traduire dans la pierre, la brique, et le béton la personnalité de notre groupe ethnique. Mais il importe davantage de former un milieu capable d'apprécier et de critiquer la production de nos artistes. Je reconnais que les circonstances n'ont guère été propices jusqu'ici.

La disette de logements provoque les constructions en série. Les besoins de l'économie nous obligent à donner le pas aux considérations d'ordre pratique dans l'aménagement des usines et des habitations. Rien n'empêche toutefois ce qui est utile d'être beau. Les pèlerins de l'Année Sainte ont su le constater dès leur arrivée à Rome.

On descend du train à la Stazione Termini, achevée en 1950, admirable par le juste dosage de hardiesse et de sobriété qui en fait l'une des gares les plus attrayantes et les plus pratiques du monde. Elle s'ouvre sur une vaste place où subsistent des pans de l'enceinte que le sixième roi de Rome, Servius Tullius, fit élever vers l'an 550

avant Jésus-Christ. Vis-à-vis se dressent les Thermes de Dioclétien, dont les salles contiguës abritent maintenant le Musée national et la basilique de Sainte-Marie-des-Anges, construite par Michel-Ange, où le cardinal Léger fut sacré évêque et qui vient d'être mise sous sa protection. A gauche, une allée bordée de palmes, de cyprès et de pins parasols mène à la Fontaine des Naïades, dont les groupes de bronze ont à peine cinquante ans. De chaque côté de ce trapèze, des maisons de rapport, des magasins et des hôtels, la plupart remontant au siècle dernier. Ces styles superposés, de l'antiquité à nos jours, se marient dans un ensemble vivant, où le voyageur perçoit dès l'abord les traits dominants de la Ville Éternelle, qui sait se renouveler sans renier le passé.

L'artiste ne peut s'empêcher de faire l'œuvre à son image. Comme lui, elle se compose d'une partie subsistante, qui peut être considérée comme son âme, et d'une partie sujette aux accidents de la matière, qui correspond à son corps. Baudelaire a noté, dans une page célèbre, cette dualité de l'art, qui résulte de la dualité de l'homme: « Le beau, dit-il, est fait d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est excessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera, tour à tour ou tout ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion. »

L'œuvre d'art exige la confiance dans l'homme et dans sa destinée. Sans doute, elle naît d'un sentiment d'insatisfaction, d'une inquiétude intérieure, mais pour oser la commencer et la mener à terme, l'artiste doit avoir une certaine assurance du lendemain. On peut justement faire remarquer que Dante a composé ses pages les plus sereines dans les tourments de l'exil, que Cellini a ciselé ses morceaux les plus délicats dans le feu des luttes intestines. Mais la tranquillité extérieure, si elle n'était pas définitivement acquise au moment où ils se mettaient au travail, demeurait cependant un espoir prochain. Ils avaient, en tout cas, conscience de s'adresser à une élite capable de les apprécier.

Des floraisons comme celles du XIII<sup>e</sup> siècle et du Quattrocento ont été préparées par une attente qui a exalté toute une société. Le contact avec l'humanité est aussi nécessaire au créateur que la soli-



tude et le silence. Chez ceux qui l'entourent, il prend ses modèles et ses interlocuteurs, il leur sert d'interprète en même temps qu'il leur communique les songes qu'ils lui ont inspirés. « *Honos alit artes* », disait Cicéron. L'indifférence est mortelle aux artistes.

N'allez pas croire, parce que je me penche avec complaisance sur le passé, que je veuille remettre en honneur des formes désuètes. Notre pays est trop jeune, trop viril, trop absorbé par ses tâches présentes pour devenir un entrepôt de friperies. Les chefs-d'œuvre des âges révolus nous sont précieux par ce qu'ils renferment d'humain. Chacun d'eux suppose un accord entre l'auteur et son milieu. C'est cet accord qu'il importe d'établir chez nous.

On commence heureusement à faire confiance aux artistes du cru. On hésite de plus en plus à importer de l'étranger des formules exotiques qui jurent avec le contexte où elles doivent s'insérer.

Je note avec plaisir le mouvement d'assainissement qui se dessine actuellement et dont diverses expositions tenues dans la province de Québec, l'an passé, indiquent l'ampleur croissante. J'ai eu d'ailleurs l'avantage de visiter, au nord de Montréal et dans les Cantons de l'Est, plusieurs églises et chapelles récemment édifiées et dont les plans s'adaptent avec bonheur au goût moderne. Il est permis à ces signes d'augurer un nouvel essor d'une tradition qu'un siècle de relâchement a éclipsée chez nous.

Des critiques d'art comme Marius Barbeau et Jean-Marie Gauvreau font remonter le début de la décadence qui dure encore, dans l'ornementation des églises, à la venue de mouleurs italiens, engagés pour décorer la Basilique de Québec. Combien souvent depuis, sous prétexte de rénover un vieil oratoire, n'a-t-on pas dissimulé sous une couche de stuc, de braves poutres de chêne patinées par les ans, et détrôné, au profit de reproductions vulgaires, des statues tout imprégnées de foi qu'un ciseau paysan avait taillées dans une bûche, avec une naïveté touchante ? Permettez-moi, à ce propos, de vous citer ces vers de Georges Fourest :

#### LE VIEUX SAINT

Dans notre église autrefois  
il était un saint de bois :  
l'air bonasse et vénérable



taillé dans un tronc d'érable,  
à coups de hache, il avait  
écouté plus d'un ave  
montant vers lui du pavé;  
tout vermoulu, tout cassé,  
le bon Dieu le connaissait  
bien et toujours l'exauçait.  
A Vêpres, quand s'allumaient  
les cierges qui tremblotaient,  
un peu gourmand, il humait  
le bon encens qui fumait  
dans l'encensoir parfumé.  
Sur toute chose il aimait,  
aux beaux soirs du mois de mai  
les belles roses de mai  
devant l'autel embaumé  
et quand Noël ramenait  
les petits bergers frisés,  
soëf, il amignottait  
Jésus, le doux nouveau-né.  
Puis dans l'église fermée  
où les vitraux s'éteignaient  
lentement il s'endormait  
prieant pour nos trépassés  
le bon Dieu qui l'exauçait !

Mais de Paris est venu,  
hideux comme un parvenu,  
tout neuf et peinturluré  
un saint de plâtre doré,  
un affreux saint qu'ils ont mis  
dans la niche où tu dormis,  
ô vieux saint, mon vieil ami,  
et les sans-cœur ont brûlé  
en disant: Il est trop laid !  
ton pauvre corps d'exilé.  
Mais, vieux saint, je te promets  
que je ne prierai jamais  
l'intrus mais toujours à toi  
s'en iront mes vœux, à toi,  
père qui subis deux fois,  
saint de chair et saint de bois  
le martyr pour la foi;  
et quand je mourrai c'est toi  
qui porteras dans les cieux  
mon âme aux pieds du bon Dieu . . .

Mission de confiance, je l'ose dire !

Ainsi des images sans âme prétendent élever la nôtre, et l'on insiste pour nous faire prier devant de la laideur, quand Pie X nous

invite à chanter sur de la beauté. Que de fois, hélas ! la musique est à l'avenant et la gêne en ces lieux est la même pour l'oreille que pour l'œil !

Si nos maîtres de chapelle ont mis au rancart les partitions tarabiscotées de Lambillotte, en revanche, dès qu'il s'agit de faire chanter le peuple, c'est souvent des rengaines d'une bêtise à pleurer qu'on lui propose, des airs qu'on dirait tirés d'opérettes ou de revues de music-hall, auxquels s'accroche une prose sentimentale découpée en vers qui trébuchent sur leurs pieds inégaux. A ces gémissantes inepties, ne pourrait-on pas substituer des cantiques d'inspiration et de facture plus dignes, que des recueils comme celui du père Conrad Latour, o.m.i., naguère de cette université, mettent à la portée de tous ?

Rien n'est plus éphémère qu'une mélodie, et rien, pourtant, n'est plus durable. Une modulation, une cadence, un souffle attestent parfois d'une façon plus permanente que le bronze et le granit, la grandeur d'une époque, la noblesse d'un héritage. Les complaintes de Germinie et de Renaud, qu'on répète encore en Acadie et sur les rives du Saint-Laurent, conservent la mémoire des chevaliers et de leurs dolentes châtelaines. Ces mélopées, nées aux lèvres des troubadours, nous rappellent notre parenté avec les paladins et les Croisés, elles établissent notre filiation. Ce n'est pas par hasard que des chants, improvisés par des illettrés ou composés par quelque poète en communion d'idées et de sentiments avec ses concitoyens, ont traversé les âges sans rien perdre de leur pouvoir d'émotion. Enrichis de souvenirs, ils adhèrent aux profondeurs de la conscience commune. Aux jours de crise, ils sonnent comme des cris de ralliement, réveillent la solidarité et galvanisent le patriotisme des foules. Berceuses, rondes, madrigaux, motets, refrains de marche ou de métier, ces airs du terroir traduisent des manières de sentir et de vivre léguées par des générations ; ils perpétuent des traits ataviques, ils sont l'illustration d'une lignée.

Dans le quartier de Trastevere, le plus pauvre et le plus pittoresque de Rome, où s'emmurait jadis le Ghetto, on se réunit le soir, à la devanture des bars et des trattorie, pour chanter en buvant du

vin. Hommes, femmes et enfants fredonnent, des heures durant, des ritournelles allègres, les célèbres « stornelli » dont le répertoire semble inépuisable. Chacun y va de son couplet, que l'assistance reprend en chœur. Selon l'inspiration du moment, les solistes entonnent des rengaines connues ou inventent des paroles sur des thèmes anciens. Bourgeois et aristocrates d'outre-Tibre ne dédaignent pas de se mêler à la plèbe, dans la liberté et la fraternité de ces réjouissances communautaires.

Chez nous, des habitudes analogues allaient se perdre quand l'intérêt des chercheurs, sous l'impulsion de Marius Barbeau, s'est porté vers nos richesses folkloriques. Notre musique et nos danses populaires ont un regain de vogue qu'il convient d'entretenir, car elles sont un lien puissant de notre société et une source intarissable d'inspiration pour nos artistes. Le fondateur de l'école russe, Glynka, affirmait: « C'est le peuple qui compose, nous ne faisons qu'arranger. »

Il est déplorable d'avoir à constater que nombre de personnes ne savent même plus se recréer et se contentent de subir passivement des divertissements de groupe: cinéma, radio, télévision, matches de hockey, joutes de boxe. Sans nier ce qu'il peut y avoir de sain, d'instructif ou de simplement agréable dans ces délassements, j'ai l'impression que, même pour s'amuser, on doit s'en remettre aux autres. Réjouissances moutonnières. On perd l'habitude de méditer, de réfléchir et d'agir. Voilà pourquoi l'on s'accommode si facilement d'un cadre sans caractère qui ne fait que traduire la médiocrité intérieure.

Lorsque nous voulons savoir comment on vivait au siècle de Botticelli et de Savonarole, c'est aux églises, aux édifices publics, aux palais ou aux habitations bourgeoises, aux casernes, aux fermes et même aux écuries que nous le demandons. Que révéleront de notre personnalité aux historiens futurs les vestiges de notre temps? Les cités étrusques ont toutes été mises à sac, elles se sont toutes évaporées, mais il reste un vase en terre vernissée, une statuette hiéroglyphique, une palmette, un profil, un bibelot de bronze, funéraire ou domestique, pour nous rappeler une civilisation qui a eu sa grandeur et dont Rome a subi l'ascendant. A quelques exceptions près, si l'une de nos villes canadiennes disparaissait demain, ne serait-il pas souhaitable,



pour notre honneur, qu'il en restât seulement une poussière de plâtre et de matière plastique ? Que penseraient de nous nos arrière-neveux s'il devait subsister quelque débris hideux de nos demeures ?

La banalité de nos rues et de nos places n'a d'égale que celle de nos intérieurs. Humbles ou cossus, nos logis n'offrent en général qu'une image plus ou moins réduite des rayons de nos grands magasins. Ce sont des gîtes de passage, où l'on ne laisse rien de soi.

Il était plus facile, je le reconnais, au temps où la production mécanique n'avait pas encore évincé le travail à la pièce, de faire œuvre originale. Mais la culture, qui est domination de la matière par l'esprit, peut diriger notre choix, dans les ressources infinies que met à notre disposition l'industrie moderne. Tout se résume à une question d'arrangement et de tact : l'ordonnance d'un mobilier, la disposition des tableaux sur un mur, le mariage des couleurs et des tons, suffisent à donner à un logement un caractère personnel. Il est des femmes qui s'habillent d'un rien. L'élégance n'est pas dans le tissu d'un vêtement, mais dans une certaine façon de le porter.

Ce qui fait le charme des villes d'Italie, c'est précisément cette fierté qu'elles mettent à rester elles-mêmes. Chacune offre à ses habitants et à ses visiteurs des attractions particulières : Naples a sa saison d'opéra au Théâtre San-Carlo ; Venise, la Biennale ; Florence, le Mai florentin ; Vérone, son théâtre en plein air ; Arezzo, la joute du Sarrazin, jeu qui remonte aux Croisades ; Sienne, la course du palio, plus chatoyante et plus empoignante qu'une corrida. A Mentana, petite bourgade près de Rome où des zouaves canadiens ont combattu héroïquement en 1870, on organise à l'automne un festival de la vigne et du vin, qui donne lieu à de joyeuses cérémonies. A Sezze, dans les contreforts des Apennins, on joue le Vendredi-Saint une Passion du moyen âge, dont la simplicité et la piété m'ont vivement touché.

En Angleterre, en France, en Hollande, en Allemagne, des mouvements de décentralisation artistique ont provoqué ces dernières années une éclosion de talents et d'œuvres qu'aurait probablement étouffés l'atmosphère desséchante des grandes villes. Les entreprises du même genre qui gagnent au Canada la faveur des foules, telles

que les Concours de ballet de Winnipeg, les galas dramatiques régionaux et nationaux, les concours de chant lancés par Radio-Canada, les festivals de musique, valent la peine d'être soutenues, parce qu'elles sont un gage de renouveau. Il me paraît indispensable d'établir un va-et-vient continu entre les métropoles et la province. On constate chez nous que les centres hydrocéphales absorbent les énergies des petites villes et finissent par y tarir les sources où pourrait s'abreuver un art national. C'est pourquoi il importe d'appuyer les initiatives locales qui répondent le mieux aux aptitudes et aux vœux des habitants, écoles d'art ou d'artisanat, sociétés chorales, compagnies de théâtre.

Toute production exige des débouchés. Pour susciter des romanciers, des poètes, des écrivains de tous genres, il faut un public liseur. Pour provoquer des chefs-d'œuvre d'architecture, de peinture, de sculpture, il faut une population qui les appelle et qui aspire à s'y reconnaître.

Une société où les efforts personnels ne sont pas liés par le besoin d'atteindre une fin supérieure n'est qu'une simple agglomération. Chacun demeurant sur son quant-à-soi, les égoïsmes particuliers s'affrontent et se neutralisent. Les villes n'ont pas seulement besoin de marchés publics où se passent les commandes et s'amorcent les opérations commerciales; elles ont également besoin des foires d'idées que sont les clubs, les académies, les cercles, les amicales et dont l'action peut s'exercer sur deux plans, celui du mécénat et celui de l'opinion. C'est dans la mesure où elle sera plus particularisée et plus limitée dans l'espace et dans le temps que l'influence de ces groupements se fera sentir en profondeur et qu'elle servira la grande et la petite patrie.

Des générations de clercs et de laïcs se sont évertuées à la construction de la cathédrale de Reims. Après des siècles de dur labeur, ce chef-d'œuvre gothique a fait la gloire de la Champagne. Puis sa renommée a débordé les cadres de la province, elle s'est acquise une place dans le cœur de chaque Français, elle est devenue chère à toute l'Europe. Aujourd'hui, elle appartient à l'humanité.

J'ai confiance dans mon pays. Je crois en ses virtualités. Il n'est pas téméraire, connaissant nos origines et nos traditions, nos

qualités innées, nos efforts dans l'ordre matériel et spirituel, d'espérer qu'un jour un chef-d'œuvre naîtra de notre sol qui se haussera à l'universel parce qu'il excellera à figurer la réalité canadienne. La grande œuvre réalise ce miracle de l'ascension du particulier au général; partant du terroir, elle devient l'expression de ce qu'il y a de plus profond et de plus permanent dans l'âme humaine. Nouveaux venus de la culture, nous pourrons, à notre tour, créer, en littérature ou en art, un de ces modèles-témoins où notre amour et notre foi, notre grandeur et notre humilité, nos passions et nos travers, prendront assez de relief pour que, dans cette peinture de ce que nous sommes, l'humanité puisse reconnaître une image d'elle-même.

Jean DÉSY,  
directeur des relations extérieures  
de Radio-Canada.



# *Philosophie ou théologie de l'histoire?*

---

Cette interrogation capitale rappelle le problème conceptuel d'envergure qui se pose à notre esprit quand est terminée la tâche de rassembler les faits, de les narrer, de les juger; celle de les expliquer demeure, instante et immense.

Une certaine compréhension de l'histoire ne pouvant être le fruit que d'un travail d'approfondissement, succinctement, ici, et sans prétention d'habileté et de tout dire, nous serait-il permis de présenter quelques points de repère susceptibles de nourrir la réflexion.

D'abord, existe-t-il une science de l'histoire, c'est-à-dire des lois pour l'expliquer et la comprendre? — Oui, disent les uns, parce qu'il est toujours possible de faire la genèse des événements et des faits pris individuellement. Non, disent les autres, parce qu'on ne peut appréhender l'histoire dans son entier, la synthétiser, après analyse, en remontant des effets aux vraies causes qui les ont engendrés. L'exacte position à tenir semble devoir se situer entre ces deux extrêmes, mais nous croyons qu'une réponse satisfaisante au problème posé nécessiterait la connaissance claire des lois de la causalité et de celles de la contingence de la nature: géographiques, économiques; celles aussi de tout le social; des lois de la structure, fort obscure, de l'action humaine; enfin, des rapports entre Dieu et sa création, entre sa Providence et le monde. On voit assez que c'est là une science hors de prise à l'intelligence humaine.

Cependant, l'histoire est certainement intelligible, mais à sa manière propre, ne convenant pas à la norme d'une science exacte ou naturelle, mais à la manière d'une science appliquée, parce qu'elle emprunte à d'autres disciplines de l'esprit des méthodes, des lois générales dont elle peut nous faire voir l'application dans les événements. Ces lois ne s'énoncent pas en aphorismes, ni les faits dont est tissée l'histoire ne peuvent se reproduire en laboratoire comme

une expérience chimique. Abandonnée à sa propre nature, l'histoire ne se révèle pas une science au sens vrai du terme se montrant incapable de formuler des lois suffisamment explicatives. La science historique est surtout enfermée dans une discipline de la pensée eu égard aux siècles révolus, discipline qui entend dégager, droit, impartial, sûr et éclairé, un jugement sur la valeur ou la non-valeur de leur pesée, sur la courbe de marche des événements du temps.

Le fatalisme ne joue pas plus en histoire que dans la vie des individus: un fait ne fut pas uniquement parce qu'il devait être, découlant de la nécessité de telle cause, connue ou non; mais ici se situe le point de mystère, car les lois de la causalité s'enchevêtrent, se compénètrent et se font complexes à un terme indéfini<sup>1</sup>, d'abord, par l'apport formidable du libre arbitre de l'homme, et, ensuite, par une source intarissable de facteurs de toutes catégories: géographie, civilisation, culture, mœurs, économique, religion, milieu, sociologie, etc. Au carrefour de l'intelligibilité de l'histoire se croisent donc une part de nécessité et une part de liberté, deux pôles antithétiques dont la touche allume l'étincelle du mystère de la destinée, tant individuelle que collective. L'une et l'autre de ces parts s'entremêlent en partie, non pas totalement, ce qui laisse un résidu insoluble par raisonnement constituant l'inexpliquable de l'histoire, ces grandes ombres projetées sur notre déconcertement et que seule peut chasser, dans le temps, la foi à une Providence divine, et, dans l'éternité, la participation béatifique à la connaissance du mystère de cette Providence.

Comment comprendre la philosophie de l'histoire? On reconnaît généralement trois points de vue:

I. — L'histoire est conçue comme une donnée expérimentale dont il est possible de définir les lois connues qui président à son évolution et de découvrir les inconnues. Cette théorie est trop partiellement établie pour se constituer norme de jugement; de plus, étant immense d'application, elle manque, à l'échelle de nos connaissances actuelles, d'une envergure suffisante de développement. Le serait-elle, qu'elle n'aurait pas encore la nature pure d'une philosophie et ne pourrait accéder à ce titre, n'apportant pas de réponse tranquillissante

<sup>1</sup> « Les principes des choses sont cachés dans un secret impénétrable », a dit Pascal.

sur l'origine et la raison d'être de l'homme, sa nature et sa destinée, sur le grand problème du mal, celui de la connaissance, celui du temps, etc.

II. — L'histoire est considérée sous un angle ou tout absolu ou tout relatif (voir ci-après théorie « III »), de façon à édifier une philosophie qui témoignerait de son concours *nécessaire* sur la vie et le destin de l'homme « moral et immortel ». Une telle philosophie, pour séduisante qu'elle paraisse, ne permet pas à l'intelligence d'appréhender le sens de l'histoire en démontrant les modalités de sa fin qui, seules, pourraient en donner la clef. Comment affirmer si on ignore l'avenir ?

III. — La troisième théorie de l'histoire aspire à la doter d'une philosophie du temps et de la destinée humaine au moyen d'une canalisation de jugements anticipés, mais alors, on revient à la même impasse que pour les tenants du système de la nécessité de l'histoire (théorie « II » ci-dessus), car nous ignorons entièrement quand et comment se fermera le livre de l'histoire universelle<sup>2</sup>.

En tenant compte des grandes attitudes philosophiques en face de l'histoire :

- 1° le fixisme absolu de Parménide<sup>3</sup>,
- 2° le mobilisme (absolu aussi) d'Héraclite,
- 3° l'évolutionnisme cyclique tel que conçu par le mythe du retour éternel,
- 4° l'historicisme contemporain,

on peut conclure qu'une philosophie de l'histoire, pure et absolue, est inconcevable comme telle. Une philosophie de l'histoire ne peut s'entendre que d'une prise de position de conscience morale, sociale et humanitaire de la vie qui se déroule et qui se rend tangible au moyen d'événements et de faits touchant les êtres raisonnables. La théologie de l'histoire l'emporte donc facilement sur sa sœur la philosophie, la domine de sa hauteur et de sa profondeur qui n'est encore qu'une hauteur réversible.

<sup>2</sup> Le seul indice sûr est l'attente de l'ultime événement lui-même: le Jugement général, le dernier et le plus grand des faits sociaux jamais survenus et qui ne se répétera jamais plus, donc, unique; mais, on le voit, nous devons, dès maintenant, emprunter à la théologie.

<sup>3</sup> Le fixisme relatif, ou modéré, enseigne un perpétuel recommencement historique.



La philosophie de l'histoire s'autorise des rapports des faits entre eux, mais bien des inconnues jouent ici. Tout n'est pas d'enregistrer la succession chronologique des événements, il importe encore d'observer que des intervalles les séparent souvent de leur éclosion à leur interprétation, comme il y eu des phases entre leurs causes naissantes et leurs évolutions mystérieuses. La découverte explicative de ces phases, leurs lois, formule l'interprétation de l'histoire qui nous autorise à manier les données qui scrutent l'élucidation possible enfouie dans la portée extensive des événements qui ont marqué la marche du temps.

Il semble donc que la philosophie de l'histoire étreint les frontières de l'humain, les limites du fini, l'accidentel de l'événement, le fugitif, le temporel, tandis que la théologie de l'histoire accède à l'essentiel, le fixé, le perdurable. Elle adhère donc à une vérité plus ample et plus profonde. Dans la perspective théologique, nous voyons l'histoire et la création jetées dans l'éternité du Créateur. Nous entrons dans les vues de Dieu qui sont les vues vouées de sa Providence. C'est là nous hausser à une vérité hors de notre seule nature, mais à laquelle nous convie notre destinée surnaturelle sous le signe de la grâce.

Quelle que soit l'attitude où l'on se place en histoire, celle-ci adhère à une indéfectible référence au plan de Dieu qui consiste en une fidélité gardée à la réalisation, rêvée et voulue par lui, de chaque personne humaine. En effet, d'une part, chaque être humain pose, dans son cas, un fait unique en son genre, qui se maintient toujours nouveau dans ses évolutions et qui ne se répétera jamais plus de la même manière, qui ne sera jamais, en tout, identique à aucun autre; d'autre part, chacun de nous est une parcelle de l'histoire, du destin de l'homme, lequel destin est lui-même une part du mystère du Christ venu en ce monde. Pourquoi ne pourrions-nous affirmer, par là, que toute l'histoire est pénétrée de la pensée et de l'amour de Dieu, en toutes ses dimensions et jusqu'en ses cas singuliers, et en chacun d'eux, les plus humbles et les moins attachants? Toutes les vies sont diverses les unes par rapport aux autres, en fonction et en valeur, mais, en un certain sens, elles déversent toutes quelque chose d'elles-mêmes dans l'immense

courant de l'histoire qui jamais ne s'arrête, déroulement mystérieux de l'humanité, abîmes insondables des âmes, comme il y a les abîmes de l'infiniment grand et de l'infiniment petit de la création physique. Il semble même que, si la foi en une Providence apporte, d'une part, des éléments de solution au mystère de l'histoire, c'est en intensifiant, d'autre part, le conflit qu'il suscite à l'intérieur de l'homme. Pour mettre fin à cette lutte, il faut croire en une vie éternelle et y transporter, sous des formes qui nous échappent beaucoup, la valeur des « perspectives historico-mondiales » (Kierkegaard). Ce mystère est constitué, somme toute, d'un enchevêtrement de vie et de mort, de destruction et de résurrection composant la trame de la destinée humaine. Mais si nous rejetons la vie de l'éternité, nous devons aussi rejeter la Providence et nier son rôle dans l'histoire. Ceux qui le font voudront bien motiver où ils situent leur confiance illimitée dans le mouvement propre de l'histoire.

L'immortalité n'a pas été promise à l'histoire, mais une certaine valeur d'éternité lui est conférée si on la regarde à la lumière théologique. Celle-ci, en effet, ne se préoccupe-t-elle pas de l'ultime avenir humain ? Or l'histoire, en assumant la destinée terrestre de l'homme, ne travaille-t-elle pas, pour une part, à sa vie immortelle future ? Toutefois, nous nous défendons de vouloir avancer bien loin dans les conjectures à faire entre les correspondances des effets humains et ceux de la grâce divine sur la marche de l'histoire. Tout ne sera connu qu'au dernier jour. Saint Paul nous le rappelle : « Ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur : il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres<sup>4</sup>. »

De par les dimensions qu'elle occupe si on la pose hors du temps, l'histoire est une donnée bien minime, un point perdu dans ce qui fut et qui n'est plus, mais elle devient un enseignement immense par les conséquences dont elle fut la mère. Elle apparaît, dans ces profondeurs, semblables à une œuvre picturale de l'humanité, rachetée par le sang infiniment précieux d'un Christ-Sauveur, comme une œuvre de sagesse aussi, de miséricorde et de grâce certainement, partant, admise de haut point dans la perspective théologique.

<sup>4</sup> Cor. 1, 4.



Le sens entier de l'histoire gravite autour de l'Incarnation du Christ qui fut une intervention directe, visible, et combien sublime, de Dieu dans la vie de l'humanité<sup>5</sup>. Depuis lors, on ne peut plus penser l'histoire sans être obligé de tenir compte de cette donnée majeure; mais l'Incarnation suppose une antériorité: la création du monde avec et dans le temps<sup>6</sup>. On ne peut se passer de cette notion en histoire parce qu'elle débouche, en toute logique, sur le concept de l'irréversibilité du temps et des événements. La Rédemption s'intègre au sommet du plan divin pour le rachat du péché de la créature envers son Créateur. C'est pourquoi certains diront: sans le péché originel, l'histoire n'eût pas commencée. C'est donc, ici, un troisième concept de l'intelligibilité de l'histoire qui apparaît par la Rédemption du Christ, fait-sommet de l'histoire, rapportant à lui tous les autres, antérieurs et futurs. Pourquoi? Parce que sans la Rédemption, l'histoire n'aurait certainement pas été la même, ou, en tout cas, aurait sombré dans l'inexplicable, prenant un sens de désespoir.

Enfin l'histoire se perd dans les profondeurs de sa fin qui coïncidera avec la fin du monde accompagnée du drame immense, angoissant, du Jugement général. C'est ce dernier, en effet, qui, mettant définitivement fin à l'histoire, la jugera par une norme infiniment au-dessus d'elle et de tous et de tout: le Christ-Rédempteur qui y était apparu à un moment de sa durée. Tout ce qui a vie est engagé sur un chemin qui aboutit à Dieu. Or l'histoire est, non pas vie, mais *manifestation* de vie, celle dont sont animés les humains jusqu'au dernier de leurs jours. L'histoire aboutira donc à Dieu elle aussi, puisqu'en lui est le terme de l'homme.

On le verra peut-être assez en considérant les systèmes proposés depuis Héraclite d'Éphèse à Benedetto Croce<sup>7</sup>: ce n'est pas la philosophie qui possède la clef du mystère de l'histoire, c'est la théologie. Celle-ci supprime-t-elle celui-là pour autant? Pas plus que, s'approchant de Dieu par la sagesse de sa doctrine, elle dévoile les

<sup>5</sup> Intervention « absolue » quant à l'homme terrestre, mais « relative » quant au seul véritable « absolu »: Dieu.

<sup>6</sup> La création de l'univers et celle du temps ont été simultanées, sans inférer que le commencement du temps mesure le commencement de la création (voir saint THOMAS, *Somme théol.*, 1<sup>a</sup>, q. 46).

<sup>7</sup> Sa philosophie, identifiée avec l'histoire, était fondée sur l'enseignement que celle-ci nous donne.



ineffables mystères de sa vie. La théologie ne supprime ni ne résout le mystère de la foi et celui de l'histoire; elle fait seulement, et c'est énorme, que le mystère de l'histoire reste un mystère peut-être « triste » — parce que la vie du monde cache un tenace ennui de solitude à cause de son éloignement de Dieu, — mais non plus douloureux et tragique, l'histoire prenant figure d'une longue annonce du destin ultra-terrestre de l'homme. La théologie n'entend pas, non plus, diriger l'histoire à son gré par une interprétation anticipée du plan d'ordre providentiel. Elle n'ambitionne pas sortir de sa nature qui est une nature de foi; mais en dehors des convictions théologiques chrétiennes, il ne semble pas possible de comprendre l'histoire, de l'accepter, de la supporter, de la faire entrer au port du salut de chacun par tous. Car, d'une part, le poids de l'histoire, comme celui de la vie, consiste en ceci: un accord définitif entre notre âme et la vie présente est impossible à conclure à base d'égalité d'intérêt; d'autre part, descendre dans les profondeurs de l'histoire, comme descendre dans celles des êtres et des choses, fait davantage appel au dogme résurrectionnel. La résurrection des corps mettra fin à la tragédie de l'histoire qu'elle résorbera dans une justice parfaite et une miséricorde non moins parfaite. Justice et miséricorde compénétrées comme seules elles peuvent l'être en un Dieu infiniment simple, juste et miséricordieux.

Une philosophie de l'histoire peut, à la rigueur, en expliquer une part, toujours limitée, mais à la seule lumière de principes humains, rationnels, scientifiques. Elle demeure muette sur son origine et sur sa fin. Dès lors, si seule une théologie de l'histoire donne essor aux aspirations de l'intelligence et du cœur, quelle est la position de ceux qui ne puisent pas à cette source vive? Nous penserions que, pour eux, la théologie chrétienne assombrit davantage le mystère de l'histoire au lieu de l'atténuer. Ainsi en témoignent les temps modernes, surtout, qui n'ont cessé d'épaissir le voile de la destinée humaine à travers les événements, en dépit de la toujours veillante Providence. Il est utile de rappeler ce point afin de nous préserver d'un optimisme trop précipité. C'est la sagesse de la Croix qui fait équilibre à la folie de l'histoire. Du reste, qu'est-il besoin de scruter cette énigme pour la déchiffrer? La foi sauve là où l'intelligence perd.

N'est-il pas plus conséquent, pour nous croyants, d'expliquer l'histoire à nos réflexions par son transport sur un plan supérieur à nos relativités terrestres, tout comme on tente d'expliquer le temps par sa référence à l'éternité, le relatif à l'absolu ? Le dénouement de l'histoire demeure caché jusqu'au dernier jour et il est vain pour nous de vouloir le sonder. On ne peut que se remémorer la profonde pensée de Donoso Cortes : « Si nous pouvions pénétrer dans le secret de Dieu et de l'histoire, je tiens pour moi que nous serions saisis d'admiration devant les prodigieux effets de la prière, même dans les choses humaines. »

Quand nous nous demandons : pourquoi l'univers ? pourquoi l'histoire ? la théologie peut nous répondre : la fin de l'univers, la fin de l'histoire, c'est l'amour de Dieu pour l'homme. Or l'amour de Dieu pour nous s'est manifesté par son Fils unique, Jésus-Christ, qui est la seule solution au duel antinomique du bien et du mal en histoire comme en tout ce qui nous touche. Pour le chrétien, la leçon de l'histoire ne peut être qu'une leçon théologique parce que l'histoire a vu l'Incarnation qui demeurera éternellement la réponse à nos misères présentes et à notre vie bienheureuse future.

Fernand LEFEBVRE,  
des Archives judiciaires de Montréal.

# *Une critique littéraire saine*

---

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les disciples de Darwin, dans un esprit d'optimisme que notre XX<sup>e</sup> siècle cherche à retrouver, croyaient que le progrès était inévitable et que l'homme pourrait, grâce à la raison et aux découvertes de la science, se perfectionner de plus en plus et avant trop longtemps arriver à un monde idéal, un monde presque parfait. Les crises économiques, politiques et militaires du XX<sup>e</sup> siècle l'ont découragé. La logique d'une philosophie ancienne et raisonnable a été remplacée par un chaos de philosophies temporaires, imparfaites et loin d'être saines. C'est pourquoi l'écrivain anglais Chesterton nous a donné en quelques mots géniaux l'histoire des derniers siècles. Il appela le XVIII<sup>e</sup> siècle « the age of reason », le XIX<sup>e</sup> siècle « the age of common sense » et le XX<sup>e</sup> siècle « the age of uncommon nonsense ».

Nous rencontrons ce non-sens de notre temps dans plusieurs domaines. Nous allons nous limiter à celui de la littérature. Ici, comme ailleurs, les excentriques ont étalé leurs sottises dans les pages des revues, les soi-disant intellectuels sont devenus des salisseurs de papier et, en somme, la vérité, la beauté et la simplicité ont été remplacées par le faux, le laid et par un jargon presque incompréhensible.

Le lecteur ordinaire, en feuilletant les pages de plusieurs revues modernes, doit souvent se demander si c'est bien sa langue maternelle qu'il lit. C'est une réaction tout à fait raisonnable. Il reconnaît chaque mot, mais le sens des phrases lui échappe.

Une histoire, vraie et amusante, suffira pour vous faire voir ma pensée. Durant la deuxième guerre mondiale, deux soldats d'Australie se trouvaient en congé sur une île dans le vaste théâtre de guerre du Pacifique. En veine de quelque divertissement et étant loin des pseudo-plaisirs des grandes villes, ces deux soldats commencèrent à lire quelques revues modernes espérant y trouver quelque article qui pourrait les amuser et peut-être même les instruire. Les Australiens, MacAuley et Stewart, deux braves guerriers, eurent le courage de s'at-



taquer aux poèmes qu'ils trouvèrent dans ces revues. Les mots étaient assez faciles, mais le sens était incompréhensible. Nos deux soldats commencèrent à se demander si leur éducation avait été tellement manquée et imparfaite que la littérature contemporaine échappât à leur compréhension. Poursuivant leur lecture, ils devinrent de plus en plus confus et de plus en plus ahuris. A la fin, leur patience complètement épuisée, ces deux victimes d'une littérature érotique, conçurent un plan diabolique.

N'ayant trouvé aucune logique dans ce qu'ils avaient lu et croyant que n'importe qui pourrait jeter une série de mots dans un cadre poétique semblable à ceux qu'ils avaient étudiés, les deux soldats — improvisés poètes — s'inspirèrent des manuels militaires à leur disposition. Un de ces volumes traitait de la guerre contre les moustiques dans les marécages de l'Asie. MacAulay et Stewart en copièrent quelques lignes au hasard. Un autre livre expliquait le maniement des mitrailleuses. Un troisième analysait l'emploi des chars d'assaut. Ayant tiré une série de phrases de ces manuels militaires, les deux soldats les ont jonglés, changés et divisés en forme de sonnets et de diverses formes poétiques. Après cette élucubration de « poèmes », ils choisirent en guise de titres une suite de mots et de phrases n'ayant aucune relation avec le contenu des poèmes. Quelques timbres-poste et les œuvres de MacAuley et Stewart, qui s'étaient servis du nom de plume « Ern Malley » se dirigeaient vers trois ou quatre revues modernes et d'avant-gardes, en Australie, en Angleterre et aux États-Unis.

Avant longtemps leur confiance dans l'intelligence humaine fut affermie par un refus, à la fois ferme et poli, de la part de la revue anglaise. Mais, chose étrange et amusante, une des revues publiait une édition spéciale consacrée à la poésie de Ern Malley; et, chose incroyable et inouïe, une autre revue publiait les poèmes avec une préface contenant une analyse de l'art poétique de ce nouveau Shakespeare, cet écrivain doué, ce génie littéraire du monde contemporain — Ern Malley. De nombreux critiques firent ses éloges.

Après toutes les éloges et les analyses de ce nouveau poète, un rire ébranlait le lointain Pacifique comme un tremblement de terre et, comme un tremblement de terre, les ondes ont traversé le monde

et secouèrent un bon nombre de soi-disant critiques littéraires et les firent tomber de leur piédestal de prétention.

\* \* \*

L'exemple cité est extrême, il faut l'admettre, mais il n'est pas unique. L'inimitable Shakespeare, lui aussi, est souvent la victime d'interprétations bizarres. Les problèmes que les critiques prétendent voir dans ses œuvres n'existaient pas, j'en suis sûr, pour Shakespeare lui-même. Nous trouvons un exemple de cette espèce de problème dans le cas de Hamlet. Les critiques nous ont demandé si Hamlet était vraiment fou ou si plutôt il ne simulait pas la folie. Les arguments pour et contre cette interprétation ont continué durant longtemps. Tellement bizarres furent plusieurs de ces analyses, que l'écrivain irlandais Oscar Wilde a voulu écrire une critique intitulée: « Les commentateurs de Hamlet sont-ils vraiment fous ou font-ils semblant seulement ? »

L'opinion qui veut que Hamlet soit véritablement fou est fondée en grande partie sur sa conduite lors d'une visite à la charmante Ophélie dans la pièce. Un critique original a avancé la théorie fort nouvelle et intéressante que Hamlet n'avait jamais fait une visite à Ophélie, que Hamlet était tout à fait sain d'esprit et que c'était Ophélie qui avait perdu la raison et s'était imaginé le tout !

\* \* \*

Les critiques littéraires de ce genre s'attirent et méritent certainement le sarcasme de Coleridge qui a dit: « Reviewers are a species of maggots inferior to book-worms, living on the delicious brains of real genius. » Le même Coleridge avait divisé ses lecteurs en quatre groupes. Dans le premier groupe, Coleridge plaçait les éponges qui absorbaient tout ce qu'ils lisent et le dégobillent dans le même état ou peut-être un peu plus sale. Il comparait ceux du deuxième à des sabliers car ils ne retiennent rien. Les lecteurs du troisième groupe sont des tamis; ils ne retiennent que la lie. Les derniers, enfin, sont des diamants parce qu'ils peuvent absorber et refléter.

Si nous, lecteurs, voulons devenir ces diamants il nous faut des guides plus sages, plus honnêtes et plus perspicaces que ceux dont nous avons parlé plus haut. Très souvent nous sommes loin de nous



rendre compte que l'étude des opinions des meilleurs critiques littéraires peut être fort intéressante et même fort amusante.

L'écrivain George Bernard Shaw fut un critique intelligent et impitoyable. A un auteur qui lui avait dit: « M. Shaw, j'adore la nature », Shaw répondit: « Votre loyauté est vraiment admirable, vu le salé tour que la nature vous a joué. »

Durant sa carrière de journaliste, Shaw fut critique musical à Londres. Après un concert qui ne lui avait pas plu, il écrivit: « The orchestra played Brahms. Brahms lost. »

Tout en admirant son talent comme critique, il faut se rappeler que Shaw fut l'auteur de toutes sortes de sottises durant sa vie. On dit que Chesterton fut mis au monde par la Providence divine pour nier ce que Shaw affirmait. Le même Chesterton a écrit: « Il y a deux espèces de lecteurs: 1° ceux qui sont d'accord avec Shaw, et 2° ceux qui ne le comprennent pas. Moi, je suis le seul qui le comprend véritablement et je ne suis pas d'accord avec lui. »

\* \* \*

Chesterton et Shaw pouvaient être d'opinions opposées sans s'insulter. D'autres critiques littéraires ne sont pas si gentils. Dans la littérature française nous voyons le pèlerin de l'absolu, Léon Bloy, écrire à un jeune Hollandais au sujet de Louis Veuillot:

Je suis heureux d'apprendre que vous me séparez de Louis Veuillot. Il a fallu toute la sottise des catholiques modernes pour attribuer, je ne dis pas du génie, ce qui serait trop ridicule, mais seulement de la grandeur à ce journaliste que j'ai connu personnellement, il y a quarante ans. Quelques mots vous diront toute ma pensée et vous fourniront une bonne réponse aux imbéciles.

Aux temps héroïques des Croisades, il y avait deux sortes de guerriers pour la conquête du Saint-Sépulcre: les Chevaliers et les Goujats. Ces derniers pouvaient être et furent souvent très intrépides. Mais c'étaient des Goujats et Louis Veuillot ne fut jamais un Chevalier. Il avait l'âme basse et on peut dire qu'il fut en ce sens, le précurseur des ignobles journalistes de *la Croix* qui ont tant avili la pensée chrétienne.

Nous rencontrons ce genre de critique, cruelle et loin d'être charitable dans la littérature anglaise aussi. A titre d'exemple, je cite l'opinion d'Edgar Allan Poe au sujet de Thomas Carlyle. Ici nous considérons la littérature américaine comme étant anglaise, quoique l'américain Henry Mencken décrivait la langue anglaise comme un dialecte de la langue américaine ! Toujours est-il que l'écrivain écos-



sais Carlyle avait un style tellement personnel qu'on l'appelait « Carlylese ». Il aimait à intervertir l'ordre des mots dans ses phrases. Les mots étaient souvent allemands. Il prenait un secret plaisir à omettre les mots qu'il ne considérait pas d'une grande importance et à se servir d'une lettre majuscule n'importe quand, tout simplement pour attacher de l'importance à un mot. Chez Carlyle, nous trouvons souvent un manque presque total de charme et de vernis. Ses phrases sont pleines d'exclamations, de gaucheries et d'interruptions. Edgar Allan Poe, qui avait été forcé de lire un volume de Carlyle, disait :

Ou bien un homme veut se faire comprendre, ou bien il ne le veut pas. S'il écrit un livre qu'il ne veut pas que l'on comprenne, je serai très heureux de ne pas le comprendre ; mais s'il écrit un livre qu'il veut que l'on comprenne et, dans ce livre, fait tout son possible pour nous empêcher de le comprendre, je ne peux que conclure que c'est un sot — et voilà en un mot, mon opinion personnelle de M. Carlyle, que je me permets maintenant de livrer au public.

\* \* \*

Sans doute il se trouve des excentriques parmi les critiques. Les exemples que nous avons cités jusqu'ici, quoique dénotant un penchant vers l'excentricité, étaient logiques et sains. Ce que nous ne devons jamais oublier c'est que souvent les opinions des critiques ne sont pas saines. Plusieurs critiques ne méritent pas notre confiance. Trop souvent ce ne sont que des agents de publicité, de vils vendeurs de grossièretés. En ce monde moderne, ces critiques sont parfois les plus dangereux. Il en existe qui ne sont que des marionnettes de Moscou. Dans la littérature américaine de notre siècle, nous rencontrons ce qu'on a appelé *la décennie rouge*. Si les auteurs et leurs critiques n'étaient pas communistes ou rouges, ils étaient certainement des sympathisants de Staline ou ce que le monde anglais appelle « the Pinks ». L'influence de ces critiques fut étendue, pernicieuse et, hélas ! d'une durée malheureusement trop longue.

Voici un exemple de cette influence. Il y a quelques années, un jeune homme, du nom de Thomas Merton, a écrit et publié aux États-Unis son autobiographie spirituelle intitulée *Seven Story Mountain*. C'est l'histoire de son développement intellectuel, l'évolution morale d'un jeune homme du XX<sup>e</sup> siècle, qui a traversé les déserts stériles de l'athéisme, de l'agnosticisme et du communisme pour arriver

enfin à l'oasis du catholicisme, où il s'est abreuvé aux eaux claires et limpides de la vérité. Ce livre devint très populaire et les hommes d'affaires qui le publièrent se sont vus obligés de lancer une deuxième et une troisième édition. Ils avaient en somme entre les mains ce que les Américains appellent un « best-seller ». Les éditeurs constatèrent cependant une situation très étrange : à savoir que les revues et les journaux importants du pays étaient restés muets au sujet de ce volume. Même sur les listes des livres les plus achetés au pays *Seven Story Mountain* n'apparaissait pas. Bien au courant du progrès de la vente, les éditeurs se rendirent compte que le nombre de volumes vendus dépassait celui de tout autre livre acheté par le public. Comment expliquer cette conspiration du silence ? Quelle était la raison de ce manque d'attention de la part des critiques littéraires ? Pourquoi cette mise à l'écart ?

Ces questions demeurant sans réponse, les éditeurs organisèrent une enquête et ils apprirent que plusieurs critiques littéraires étaient, sinon communistes avoués, tout au moins des sympathisants du Kremlin ou bien des intellectuels qui répétaient en perroquets ce qu'ils avaient entendu de leurs confrères venant de Moscou et mieux versés dans l'art de trahir la vérité.

En somme, le volume de Merton avait été ignoré à dessein comme étant trop catholique, trop juste, trop vrai et surtout, trop éloigné de la pensée matérialiste et athée des critiques.

Quelles conclusions doit-on tirer de ces faits ? Il est évident, me semble-t-il, que nous devrions nous efforcer de devenir des critiques littéraires nous-mêmes. Apprenons les grands principes. Sachons apprécier la hiérarchie des valeurs.

En tout premier lieu, il faut se rendre compte que la matière est plus importante que la forme, dans le domaine littéraire.

Je ne nie pas que la forme y soit pour beaucoup. Le style a son charme bien à lui. Les nuances d'expression, l'harmonie des mots, l'ordre des phrases, l'économie dans la composition, tout cela est nécessaire. Mais, je le répète, la pensée de l'auteur l'emporte de beaucoup sur la forme dont il revêt cette même pensée. Un trop grand nombre de nos critiques littéraires s'intéressent tellement à l'étude du mécanisme de l'horloge littéraire qu'ils ne pensent même plus de



s'assurer si elle garde l'heure exacte. Je ne crois pas que l'art puisse ignorer les valeurs; je ne crois pas que la forme extérieure soit plus importante que le contenu; je ne crois pas qu'un auteur puisse détruire la vérité et mériter notre respect; je ne crois pas qu'un auteur puisse changer les mots en chancres cancéreux qui vont miner la dignité humaine et qu'il puisse demeurer à la fois un « grand » écrivain.

L'auteur contemporain anglais T. S. Eliot nous dit: « La critique littéraire doit être complétée par une critique du point de vue purement éthique. La grandeur de la littérature ne peut pas être déterminée seulement par des standards littéraires. »

Et un autre écrivain anglais moderne ajoute: « Un auteur est grand — les écrivains parfaits n'existent pas — pour autant qu'il dépasse le stage de l'acceptation ou de la révolte simpliste, de sorte que les générations futures qui le liront verront ses idées applicables à leur âge plutôt qu'au sien. »

C'est dire que l'universel l'emporte sur le particulier, la vérité sur la fausseté, le beau sur le laid, le bon sur le mauvais.

\* \* \*

Voici un exemple du triomphe du vrai sur le faux: nous avons parlé tantôt de la décennie rouge dans la littérature moderne. Ces années durant, la propagande communiste a fait rougir le visage de la vérité. Mais il fait bon de constater qu'une littérature de désenchantement a fait suite à cette trop fameuse décennie rouge. Un nombre encourageant des victimes intellectuelles du communisme ont su reconnaître le mal dans cette philosophie et y échapper. Parmi ces représentants de la littérature de désenchantement nous comptons Arthur Koestler, André Gide, Richard Wright et bien d'autres.

Nous avons mentionné le triomphe du beau sur le laid et du bon sur le mauvais. Ce triomphe n'est pas encore achevé; la bataille continue. Dernièrement, dans nos cours de justice, nous avons été témoins d'un débat entre les défenseurs des romans sales et ceux qui ont voulu les condamner. Les premiers ont prétendu que le réalisme des auteurs justifiait l'absence complète de réticence. Ils ont ajouté que ces romans décrivent la vie de l'homme sans cacher ou ignorer les faits de l'existence humaine. L'existence même de ces faits, ont-ils soutenu, justifie les descriptions de l'écrivain.



Ce qu'ils n'ont pas dit, c'est que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal raisonnable. Il a une âme. Et une littérature qui ignore l'âme n'est vraiment pas réaliste. C'est tout au plus un réalisme incomplet. C'est un naturalisme. C'est une étude d'une partie de l'homme seulement, — non pas la partie la plus noble, ni, du point de vue artistique, la plus intéressante. Les grands chefs-d'œuvre reconnaissent la polarité morale de l'homme. C'est parce que l'homme a une âme, une conscience, qu'il nous intéresse. Chez l'homme, laissons les disciples de Darwin se limiter à la partie animale; les disciples de Freud exagérer l'importance du sexe; les disciples de Marx se borner à l'aspect économique. Soyons, avec Jacques Maritain, les disciples de Thomas d'Aquin et de tous ceux qui se sont inspirés de l'enseignement divin. Admettons l'existence de l'animal, du sexe, etc., chez l'homme, mais ajoutons ce qui le distingue de l'animal — l'âme. Le regard de l'homme n'est pas limité à ce monde. Il peut et il doit lever les yeux vers une existence supérieure. Dans les mots de Jacques Maritain,

. . . il n'y a pas à choisir, pour sacrifier l'un à l'autre, entre le mouvement vertical vers la vie éternelle et le mouvement horizontal par où se révèlent progressivement la substance et les forces créatrices de l'homme dans l'histoire. Ces deux mouvements doivent être poursuivis en même temps. Et le second, le mouvement horizontal de progression historique, ne se produit bien, et sans tourner à la destruction de l'humain, que s'il est vitalement joint au premier, au mouvement vertical vers la vie éternelle, parce que ce second mouvement, le mouvement horizontal, tout en ayant ses finalités propres et proprement temporelles, et en tendant à rendre meilleure la condition de l'homme ici-bas, prépare cependant dans l'histoire le royaume de Dieu, lequel, pour chaque personne individuelle et pour l'humanité toute entière, est quelque chose d'au-delà de l'histoire.

Ces remarques de Maritain peuvent être facilement et légitimement appliquées à la littérature. Là aussi, les deux mouvements existent. Le réalisme incomplet déjà mentionné se limite au mouvement horizontal. Dans leur réalisme limité, les auteurs nous donnent une documentation détaillée de ce qui est vil, méprisables, sordide et sale. Dans leur catalogue de corruption ils décrivent le noir sans le blanc, le mal sans le bien, le faux sans le vrai, la partie sans le tout et leur réalisme incomplet sans un spiritualisme nécessaire. Dans leur cas, réalisme veut dire matérialisme. Le vrai réalisme, qui considère l'homme comme un animal raisonnable, doué d'une âme créée

par Dieu, étudie les deux mouvements, horizontal et vertical, c'est-à-dire l'homme comme être matériel et spirituel.

L'éducateur anglais Livingstone, parlant de l'écrivain Ruskin, a décrit la théorie de l'art pour l'art comme un plaidoyer pour le cancer.

Un cancer, dit-il, est la croissance tout à fait naturelle, autonome et en bonne santé d'une cellule individuelle par égard pour elle-même sans rapport avec le reste du corps. La seule plainte contre cette cellule est qu'elle n'est pas intégrée dans l'organisme où elle croît. La société humaine, non moins que le corps humain, souffre de cancer, de cellules sociales développant leurs activités propres sans relation avec l'ensemble . . . Ruskin s'est opposé à la croissance cancéreuse d'un art indifférent à la nature spirituelle de l'homme. Il a répété avec insistance qu'une force, si grande, si puissante dans son influence, n'était pas autonome mais sujette à la vie plus haute de l'organisme entier.

\* \* \*

Un autre aspect est à considérer dans une critique littéraire saine et juste: celui d'une analyse négative ou positive, c'est-à-dire destructive ou constructive.

Le monde ou la civilisation où nous vivons est une société presque perdue parmi des philosophies contradictoires et souvent nihilistes. Nous admettons qu'il est bon et nécessaire de la part de nos écrivains de souligner nos imperfections et les faiblesses de notre nature. Le progrès humain est basé sur une reconnaissance de tout ce qui nous retarde. Tout de même, il faut admettre qu'un monde meilleur ne peut pas être construit par des experts en destruction. Il faut construire. Il faut un talent constructif.

Considérons le cas de Shaw. Ce critique du monde contemporain a vu clairement plusieurs insuffisances dans notre société. Non seulement les a-t-il vues, mais, encore, il en a présenté une délinéation diabolique, drôle ou dramatique. Il nous a fortement montré nos faiblesses. Il a mené une attaque titanique contre la frivolité, le manque de logique et l'hypocrisie de l'homme moderne. Ce déblaiement était nécessaire et dans plusieurs cas, nous devons apprécier l'œuvre sanitaire de sa critique. Cependant, il faut aussi constater que cette critique n'a rien construit. Shaw a démoli une partie de l'édifice chancelant de la pensée contemporaine. (Ajoutons qu'il a malheureusement étendu cette démolition à des choses qui méritaient d'être conservées.) Il a beaucoup déblayé.



Ce qui est triste à voir, c'est que notre monde a grand besoin d'un élan à l'avant. Le critique qui peut nous aider est celui qui, voyant nos faiblesses, voit en même temps une solution. L'homme qui peut nous montrer le chemin vers un progrès réel est celui que nous cherchons.

En lisant nos écrivains modernes, il faut donc faire la distinction entre ceux qui jettent leurs yeux dans les égouts et ceux qui lèvent leur regard vers les cieux. Les premiers ne méritent pas nécessairement notre condamnation. Car, même dans les flaques d'eau des égouts, le reflet des étoiles peut être visible. C'est dire, n'est-ce pas, qu'un réalisme peut considérer les mouvements horizontaux et verticaux dans la vie intellectuelle et morale de l'homme.

Le critique littéraire qui se limite à une destruction du mal fait un travail nécessaire: celui qui va au-delà et qui nous montre le chemin vers le bien est plus noble. Le deuxième est un grand écrivain.

\* \* \*

Je sais que la tradition canadienne-française insiste sur le mouvement vertical vers Dieu et sur le mouvement horizontal vers les choses de ce monde. C'est pourquoi Paul Claudel, parlant du Canada français, a écrit:

. . . je sais que l'on aime à écouter là-bas la voix d'un poète qui a puisé son inspiration non pas dans les traités de rhétorique, dans la prosodie des auteurs païens et dans ces manuels d'une galanterie surannée que nous ont légués les siècles périmés, mais dans le chant des psaumes autour du lutrin de son village, dans la véhémence du prédicateur chrétien, dans la complainte du laboureur qui au travers d'une terre consacrée renouvelle le sillon de l'espérance, et dans le conseil de l'alouette.

Et c'est pourquoi, un Canadien de langue anglaise vous dit — vous de langue française — dans les mots de Claudel:

Conservez, chers amis, cette tradition. C'est l'église même, par la voix des apôtres, qui nous invite à chanter non seulement dans les temples où résonnent tant de beaux cantiques latins et français, mais dans ces petits sanctuaires que sont vos belles familles. Dès qu'il y a un rayon de soleil, l'alouette monte au ciel en chantant. Que ne doivent pas faire nos cœurs catholiques, continuellement éclairés par le soleil de la vérité ?

Emmett O'GRADY,  
professeur à la Faculté des Arts.



# *L'Amérique en face de la culture universelle*

---

## INTRODUCTION.

Dieu me garde de me laisser entraîner par les détails. Non seulement ma compétence serait en défaut, mais cela nous emporterait naturellement trop loin. Tâchons, au moins, d'ébaucher les lignes générales du problème et de cet audacieux, bien que superficiel, coup d'œil sur notre continent et sur sa contribution à l'œuvre universelle de la civilisation humaine.

Je prendrai le mot culture, non dans son sens spécialisé de travail intellectuel ou même strictement littéraire, mais dans son sens plus large de prise de conscience, par l'homme, de sa tâche d'intégration de l'univers par l'intelligence et de sa nature humaine à la nature divine. L'univers, l'homme, Dieu — voilà les trois grands fondements de l'être en sa plénitude. L'œuvre de la culture humaine consiste, à mon avis, à parfaire l'intégration de l'univers à l'homme, et de l'homme à Dieu. Voyons comment l'Amérique a déjà commencé à apporter sa contribution à cette tâche qui n'est pas l'affaire d'un seul continent, d'une seule race, d'une seule époque ni d'une seule civilisation, mais de toute l'histoire, de toute l'humanité, de toutes les races et de tous les continents.

L'Amérique est un continent, sans doute, mais ce continent n'est pas un bloc uniforme et fondu en un seul moule. C'est une unité vivante, dans laquelle chacune des parties conserve sa propre physiologie. Je ne parle pas seulement des nations ou des patries. Je parle des régions, des groupes, des rassemblements de peuples et de nations sous des lignes de forces communes. En ce sens, on peut et même on doit parler, non pas seulement d'une seule Amérique indistincte, mais de quatre Amériques, formant ensemble un seul corps continental harmonieux: l'Amérique franco-anglaise, le Canada; l'Amérique anglaise, les États-Unis; l'Amérique espagnole, les nations issues

de la colonisation espagnole, et finalement, l'Amérique portugaise formée par les cinquante millions de Brésiliens qui ont maintenu leur unité à travers quatre siècles et demi d'histoire. Haïti est un cas à part, d'ailleurs très intéressant, de culture franco-africaine.

C'est la somme de ces réalités sociales distinctes qui forme l'organisme américain. Les fondre en une unité monolithique ou les dissocier en des unités séparées, c'est méconnaître l'Amérique et son caractère pluraliste. Nous formons une grande fédération de peuples et de cultures spéciales, dont la force est l'harmonie et la coopération fraternelle, au-delà des mots et des querelles.

Il y a encore un point que je voudrais signaler, avant d'entreprendre cette lourde tâche. Je ne suis pas de ceux qui regardent l'Europe comme un continent vieilli et l'Amérique comme un continent jeune. Nous avons le même âge, nous sommes aussi vieux et aussi jeunes que l'Europe. Nous nous sauverons ou nous nous perdrons avec elle. Notre origine et nos vicissitudes historiques sont à peu près communes. Notre indépendance n'a pas été une rupture. Nous vivons, encore aujourd'hui, du sang et de la culture que nous avons reçus du vieux Monde — que j'ai vu l'année dernière aussi jeune que nous, et souvent plus à l'avant-garde des rénovations sociales et internationales que nous-mêmes — et nous rendons à l'Europe et aux autres continents, dont nous sommes issus, des forces renouvelées que nous chercherons désormais à étudier d'un peu plus près.

A la lumière du concept de culture pris dans son sens le plus large, nous envisagerons cette contribution du continent américain à la culture universelle, sous trois angles: ceux de l'anthropologie, de la sociologie et de la pensée esthétique, littéraire et philosophique.

## I. — LE POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE.

Sur ce plan-là, il me semble qu'on peut souligner quatre contributions de l'Amérique à la culture universelle: à savoir,

- 1° la notion de l'universalité de l'homme;
- 2° l'importance du milieu physique;
- 3° la valeur de la loi naturelle;
- 4° la fusion des races.

## A. L'UNIVERSALITÉ DE L'HOMME.

Bien que, pendant le moyen âge, les rapports avec l'Extrême Orient n'aient pas cessé et que l'Afrique du Nord soit restée en contact avec l'Europe, l'idée qu'on se faisait de l'homme non européen était cependant une idée assez bizarre. On se le représentait comme un être différent de l'humanité normale. On le considérait même comme une autre espèce d'animal, souvent même comme un monstre. Les premiers livres parus sur l'homme non européen, sont pleins de monstres à tête enfoncée entre les épaules ou bien avec un œil au nombril. Pendant longtemps les discussions autour des indiens d'Amérique ont versé sur la nature des droits possédés par des hommes dont la nature de l'âme n'était pas clairement établie. Ce fut la gloire d'un théologien et d'un apôtre comme Barthélemy de Las Casas d'avoir réussi à convaincre les théologiens et les philosophes, ses contemporains, ainsi que les hommes publics de son temps, que l'homme américain était d'une nature exactement pareille à l'homme européen.

Cette idée de l'universalité de l'homme et de l'existence de races distinctes, mais rattachées à la même nature commune, est une contribution immense que le Nouveau Monde apportait à l'idée de l'homme. L'anthropologie s'enrichissait et la notion de nature humaine prenait une autre ampleur ainsi qu'une objectivité beaucoup plus considérable. C'est, à mon avis, le premier apport de l'Amérique à cette notion fondamentale de toute culture : l'homme. Après la découverte de l'Amérique et de ses populations, l'anthropologie prit un nouvel essor sur des bases bien plus fortement scientifiques.

## B. L'IMPORTANCE DU MILIEU PHYSIQUE.

A côté de cette notion plus vraie de la nature humaine, ce que l'Amérique, après 1492, venait apporter à la culture universelle et spécialement européenne, c'était la notion de *nature physique*.

L'Europe c'était l'homme. L'Amérique c'était la nature. Ce que les navigateurs rapportaient de leurs voyages, c'étaient de nouvelles espèces végétales et animales, c'étaient de nouvelles constellations, c'étaient de nouveaux paysages, c'était l'image d'une nature exubérante, prodigieuse, souveraine et d'hommes vivant à l'état natu-



rel. L'homme de la Renaissance découvrait la terre. Ses regards, pendant longtemps tournés de préférence vers le ciel, commençaient à voir d'un autre regard les choses terrestres. On sait bien que cette tendance géocentrique a souvent porté un coup désastreux à la hiérarchie naturelle des valeurs. Cependant le fait est que le nouveau continent venait apporter à la civilisation, non pas seulement cette « volupté nouvelle », le tabac, que Pierre Louys a décrit dans un de ses contes, mais bien plus. Il venait apporter le spectacle d'une nature exubérante; les richesses d'un sous-sol où l'or et l'argent, comme quelques siècles plus tard le pétrole, allaient renouveler de fond en comble l'économie universelle, aussi bien en théorie par le « chrysohédonisme », qu'en pratique par le capitalisme; les tentations de la vie végétative, où la forêt, comme en Extrême Orient, allait jouer un rôle décisif, et « last but not least », une idée qui allait marquer profondément la nature occidentale: l'idée que le milieu physique jouait un rôle éminent, et d'aucuns disent décisif, dans la sociologie universelle et dans l'histoire du monde. Quand nous voyons aujourd'hui un philosophe de renommée mondiale comme un John Dewey, venir nous dire, dans son pragmatisme impénitent, que la *géographie* et non pas la métaphysique, comme l'affirme une saine et traditionnelle philosophie est la *scientia reatrix*, nous pouvons affirmer que la racine d'une telle philosophie de la nature est à retrouver au commencement de l'histoire culturelle de notre continent.

L'importance du milieu physique pour l'histoire de l'homme et des sociétés est, par conséquent, une des premières contributions de l'Amérique à la culture universelle.

### C. LA VALEUR DE LA LOI NATURELLE.

L'idée de loi naturelle nous est venue des penseurs grecs et nous savons comment Sophocle l'exprime de la façon la plus haute et la plus pure. Le moyen âge a parfaitement compris la position de la *loi naturelle* dans le complexe des forces naturelles et surnaturelles qui expliquent la nature des choses. Ce furent, comme vous le savez, les penseurs de la Renaissance, comme Puffendorf ou Grotius qui renouvelèrent la notion de loi naturelle et du droit naturel, en les coupant de leurs sources surnaturelles pour les rattacher à une nature

physique et à une nature humaine, suffisantes à elles-mêmes et dont les sources transcendantales restaient accidentelles et non pas substantielles. Cette nouvelle notion de *loi de nature* est à la source de tout le développement postérieur de l'idée du droit, de l'homme et de la société, qui est venu provoquer l'atomisation du libéralisme et la négation de la nature humaine autonome, des totalitarismes et de l'existentialisme.

Eh bien ! cette nouvelle idée de nature et de loi naturelle, suffisantes à elles-mêmes, est une de ces idées dont les auteurs représentent le reflet d'une époque. C'est une idée qui appartient essentiellement à la Renaissance et à son humanisme anthropocentrique et géocentrique. C'est une idée essentiellement et historiquement liée aux découvertes géographiques et tout particulièrement à cette nouvelle cosmographie que l'épopée de Colomb venait révéler aux hommes de la Renaissance. C'est une idée, en somme, *américaine*.

L'humanisme nouveau, centré sur l'homme naturel et sur la loi d'une nature auto-suffisante, bien que rattaché par accident à un Dieu tout-puissant, est une autre contribution de l'Amérique à la culture universelle. Toute la sociologie des siècles à venir, tout le droit, toute l'économie, toute la politique, toute la pédagogie des siècles modernes allaient sortir des idées sur lesquelles la découverte du Nouveau Monde allait exercer un pouvoir décisif. La révolution que l'Amérique apportait à la culture universelle c'était avant tout une nouvelle conception de la *nature physique* comme une puissance jusqu'alors méconnue. Et la nouvelle conception de *loi naturelle*, des penseurs de la Renaissance, était un produit de cette révolution.

#### D. LA FUSION DES RACES.

Je vois enfin, comme la dernière de ces contributions de l'anthropologie nouvelle, la notion de fusion des races.

L'homme prérenaissant était l'homme blanc, ou l'homme noir, ou l'homme jaune. Ces deux derniers à peine entrevus. La civilisation appartenait, par *consensus* général, à l'homme blanc, européen. L'Amérique apportait la révélation d'hommes nouveaux, les hommes rouges. Elle venait d'être, comme nous l'avons précédemment souligné, la révélation de l'idée d'universalité de l'homme.



Mais elle était, en même temps, la première prise de conscience d'une idée, dont l'anthropologie la plus récente a prouvé la valeur scientifique, que l'hybridisme des races, loin d'être, comme le voulait la politique raciste, un motif de décadence des peuples, est au contraire une loi naturelle du développement de l'humanité. L'anthropologie la plus moderne est antiraciste. Elle nous montre combien le milieu social prévaut sur les conditions biologiques, et combien de fautes ont été commises, sur le plan de la discrimination interraciale, en conséquence de cette méconnaissance de la primauté du facteur social sur le facteur physiologique, comme élément de définition démographique.

L'histoire de l'Amérique est une démonstration vivante de l'importance du mélange des races comme facteur historique. L'Amérique, en dépit des préjugés racistes encore existants, est un immense « melting-pot » et la coïncidence de cette fusion générale de races — blanche, noire, rouge, jaune — sur notre continent, signe caractéristique de notre développement continental, — avec l'influence croissante du continent américain sur l'histoire du monde, est une démonstration, *in anima nobile*, de l'inanité des thèses hitlériennes.

Il n'en reste pas moins que cette fusion des races est une des contributions du Nouveau Monde à la civilisation moderne.

## II. — LE POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE.

Si nous nous transportons du plan anthropologique au plan sociologique, nous verrons que l'influence de l'Amérique sur l'organisation de la société moderne n'a pas été moins marquante que son influence sur l'homme nouveau des temps postérieurs à la Renaissance.

### A. MONTAIGNE ET ROUSSEAU.

Commençons par rappeler l'action du Nouveau Monde sur deux génies qui ont marqué, d'une façon décisive, toute la culture moderne et tout le système de coexistence des hommes: Montaigne et Rousseau.

Cette nouvelle idée de nature, que nous venons de signaler et cet homme des forêts vierges d'Amérique que nous venons de voir se mêler aux *conquistadores*, ont commencé par exercer une influence remarquable, peut-être décisive, sur ces deux génies de la culture



nouvelle, issue de la Renaissance. Le chapitre sur « les cannibales » des *Essais* de Montaigne, est une critique aiguë, non pas seulement de l'homme de la tradition classique, mais encore de la société contemporaine. Montaigne ébranlait, par sa sagacité, par son ironie, par sa dialectique, tout l'humanisme figé d'une tradition classique, qui avait souvent perdu de vue les réalités existentielles, comme on dirait aujourd'hui, pour se concentrer en des abstractions conventionnelles. Montaigne montrait l'homme, *tel qu'il était*, et non pas tel qu'il devait être ou qu'il croyait être. Et ce réalisme était, en grande partie, une conséquence de la vision directe de quelques Tupinambas et même de la conversation, par interprète, entre le plus fin des lettrés de France et les hommes qui venaient des forêts brésiliennes, pour être montrés au roi Henri II et à sa cour, à Rouen, en 1550. Toute la culture spécifiquement moderne est, en grande partie, issue des *Essais* de Montaigne. On pourrait parler de l'existentialisme de Montaigne, par son attitude éminemment subjective et projective, concrète et indéfinie, en face des événements et des hommes. Et s'il est vrai que ces *Essais* sont, en grande partie, issus du choc que la vision des indigènes de l'Amérique a produit sur Montaigne, en le confirmant dans ses tendances naturelles, bien entendu, on peut dire que le Nouveau Monde venait immédiatement jouer un rôle décisif sur la culture moderne et sur l'organisation des sociétés. Montaigne s'étend longuement sur les institutions sociales des Indiens d'Amérique et voit, dans ces institutions naturelles l'image d'une société plus vraie et plus saine.

On pourrait signaler le même effet sur un autre contemporain de Montaigne, que l'Église a élevé à la gloire des autels: saint Thomas Morus. Le livre fameux de Morus, l'*Utopie*, publié en 1516, si je ne me trompe, bien avant les *Essais*, a été le fruit de longues conversations entretenues, aux Flandres, par le chancelier d'Angleterre, avec un Portugais revenu du Brésil et qui raconta au grand humaniste chrétien les us et coutumes des Indiens de l'Amérique. La nouvelle société, ébauchée dans les pages de l'*Utopie* et qui, jusqu'aujourd'hui, exerce un charme secret ou même avoué sur tous les réformateurs sociaux des temps modernes, est une société dessinée sur ce modèle des hommes vivant en état de nature, révélés par l'Amérique.

La même influence, et celle-là plus immédiatement traduite par les faits sociaux et par les révolutions sociales du XVIII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons l'observer chez Jean-Jacques Rousseau. Le fameux paradoxe de Rousseau, que « l'homme naît bon et la société le corrompt », qui a produit jusqu'aujourd'hui la plus profonde influence sur les sociétés contemporaines (toute la démocratie libérale ainsi que la pédagogie nouvelle sont sorties de là) — ce paradoxe a été, évidemment, inspiré au grand penseur genevois, par le spectacle de l'homme américain.

Morus, Montaigne, Rousseau, trois flambeaux du monde moderne à son aurore, dans ce qu'il a de meilleur et de pire, ont été tous les trois profondément touchés par l'avènement du Nouveau Monde et par son incorporation à l'histoire du genre humain.

#### B. DÉMOCRATIE PRATIQUE.

La philosophie politique moderne tourne autour de l'idée démocratique. Cette idée, si nous la trouvons ébauchée dans des auteurs européens du « siècle des lumières » (dont quelques-uns, comme Rousseau, sont déjà influencés par l'Amérique), c'est ici, en Amérique, qu'elle reçoit sa consécration pratique. Voilà pourquoi on peut dire que la démocratie pratique est une institution issue de l'influence américaine sur la culture universelle. L'Amérique avait donné aux penseurs européens le spectacle d'une nouvelle humanité, d'hommes vivant apparemment en dehors de toute structure sociale rigide et suivant une loi naturelle, basée sur l'existence individuelle. Ce n'est que bien plus tard que des sociologues, du type Lévy Brühl, ont voulu voir dans l'Indien un homme encore noyé, si on peut le dire, dans les eaux sociales, son milieu natif, et dont la mentalité pré-logique le plaçait au niveau des animaux, sans aucune différenciation personnelle. Cette théorie, aujourd'hui dépassée, n'a pas été celle de ceux qui, comme Rousseau ou Marmontel, voyaient, dans le « bon sauvage », l'homme en son état pur et individuel, pouvant vivre en dehors d'une société qui le corrompait. Ce furent ces idées qui inspirèrent aux idéologues les doctrines de la démocratie individualiste. Ces doctrines, pour leur part, ont reçu, en Amérique, leur baptême de feu et leur première réalisation pratique. De même que



l'Amérique a inspiré aux hommes de la Renaissance l'idée de l'universalité de l'homme, c'est elle qui inspira au monde moderne, bien que mêlée d'apports souvent suspects, la conception d'une société *personnaliste*. Cette idée, essentiellement chrétienne, d'une société basée non pas sur des structures impersonnelles et traditionnelles, comme le voulait, un peu partout l'ancien régime, mais sur la personnalité de l'homme, indivisible et immortelle, donc supérieure par nature à la société, divisible et mortelle; cette idée constitue le fondement du principe démocratique et c'est elle qui a donné à la démocratie américaine cette puissance de pénétration dans la conscience du peuple qui fait aujourd'hui des États-Unis, en dépit de toutes les erreurs religieuses, philosophiques et sociales, et d'une alarmante démission de la liberté, le champion de la démocratie contre les totalitarismes. Je sais bien combien d'erreurs mortelles vicent aujourd'hui la démocratie américaine, mais cela n'empêche que ce continent soit le berceau de la démocratie moderne et son « arsenal », comme le disait Franklin Roosevelt, contre la poussée totalitaire.

### C. LE CONTINENTALISME.

Une autre conception de la culture universelle de notre temps, issue de l'Amérique, est encore l'idée proprement *continentale*. Si nous assistons, en ce moment, un peu partout, au passage du nationalisme au continentalisme, on peut dire que l'Amérique est le premier continent qui apporte cette idée au patrimoine commun de la civilisation universelle. L'Organisation des États américains, qui ne sera réellement complète que le jour où le Canada y aura son siège, au même titre que toutes les autres nations américaines, est, en réalité, la première ébauche d'une communauté internationale, dont les tentatives ont jusqu'à maintenant à peu près échoué, parce que les hommes de notre temps sont encore presque totalement imbus de l'idée absolutiste et païenne de souveraineté absolue, que les philosophes comme Rousseau ont à peine déplacée de la personne du roi à celle du peuple.

Le continentalisme américain ne sera vraiment une réalité sociologique agissante que le jour où l'idée de communauté internationale succédera vraiment à l'idée de souveraineté nationale, avec le main-



tien des nations et du sentiment patriotique, si naturel à l'homme, mais sous la primauté de leur intégration supra-nationale, comme l'ont entrevu, si génialement, des théologiens comme Victoria de Salamanca, au XVI<sup>e</sup> siècle. Cette idée est en pleine fermentation depuis un siècle, et c'est la gloire d'un génie continental et supra-national, comme Bolivar, de l'avoir engendrée, comme c'est la gloire du continent américain de l'avoir développée et, en partie, commencé de la mettre en pratique.

#### D. LA FUSION DES CLASSES.

Une autre idée sociologique que le continent américain a particulièrement développée, et dont le Canada me paraît un magnifique exemple, est celle de la fusion des classes par le travail. Cette fusion des classes correspond, sur le plan social, à la fusion des races, sur le plan biologique. En Orient, les classes sont fermées et statiques. En Europe, elles sont encore fermées, mais déjà dynamiques. En Amérique, les classes sont, en même temps, ouvertes et dynamiques. La mobilité sociale, comme l'a si bien observé Pitirim Sorokim, est un des traits fondamentaux des sociétés de l'Amérique. Je n'ignore pas les variations qu'on trouve, à ce sujet, dans les différentes parties du continent. Nous formons une unité complémentaire et en contrepoint, pour parler un langage musical comme Spengler, et non pas une unité monolithe. Mais, en dépit de tout, il y a des traits communs à nos sociétés américaines et un de ceux-là est, sans doute, celui de la fusion des classes et de la mobilité sociale, par le travail. Ce trait, essentiellement américain, est un de ceux de la nouvelle civilisation du travail qui succède, en notre siècle, à la civilisation capitaliste du XIX<sup>e</sup> siècle.

#### E. LA TECHNOLOGIE.

Un autre apport sociologique de l'Amérique à la culture universelle est la technologie. Je vois la civilisation latino-américaine comme une civilisation *téléologique*, c'est-à-dire, où les fins prédominent sur les moyens, la pensée spéculative et lyrique sur l'action pratique. Et je vois la civilisation nord-américaine comme une civilisation *méthodologique*, où les moyens priment sur les fins et où l'intellect

pratique prédomine sur le spéculatif. L'importance de la civilisation canadienne, *in fieri*, à mon avis, et la raison par laquelle son absence de la communauté politique interaméricaine est une grave erreur et un manquement aux lois de l'harmonie sociologique, est qu'elle pourra jouer le rôle de trait d'union et d'agent de liaison entre ces deux formes de civilisation.

Il n'empêche que l'apport des États-Unis à la civilisation américaine et universelle, comme instrument d'action et puissance organisatrice, pédagogique et technique, est d'une valeur inappréciable pour l'avenir de l'humanité et, par conséquence, de cette culture universelle dont, suivant le mot récent du président Auriol, « l'Amérique est l'espérance ».

### III. — LE POINT DE VUE ESTHÉTIQUE.

Le troisième et dernier point de vue sous lequel nous avons envisagé le thème que je me suis proposé est celui des valeurs esthétiques.

Quelle est la contribution de l'Amérique à l'œuvre de beauté que les hommes poursuivent dans tous les coins de la terre, sous des formes parfois radicalement opposées, ce qui n'enlève en rien ce caractère formel et différentiel de leur expression esthétique.

Gœthe a proposé le mot si heureux de « weltliteratur » pour désigner les œuvres littéraires qui se placent au-dessus des frontières nationales et à un niveau supérieur et commun à toute l'humanité. C'est la région des génies et des œuvres universelles. C'est le plan des ouvrages qu'un homme médiocrement cultivé ne peut ignorer, au moins de nom. On peut être cultivé et ignorer les revues, les romans ou même le nom d'un grand poète national d'un pays étranger. Mais on ne peut être un homme cultivé et ignorer au moins le nom d'un Dante, d'un Gœthe, d'un Shakespeare, d'un Cervantes, d'un Racine, d'un Camées, d'un Dostoïevsky. Chaque grand peuple contribue avec un grand « flambeau », comme les appelait Baudelaire, à cette allée de gloire universelle de l'esthétique mondiale.

Quelles sont les œuvres par lesquelles le continent américain peut concourir à cette assemblée de génies ?

Quels auteurs américains sont déjà entrés, sans conteste, dans la catégorie de génies universels ?

Je n'en vois que deux et aucun d'eux sur le même plan d'un Homère ou d'un Virgile, d'un Shakespeare ou d'un Molière. C'est dire qu'à la rigueur, l'Amérique n'a pas encore produit un génie qui puisse se trouver sans discussion sur le plan des grands flambeaux intellectuels de l'humanité.

Les auteurs auxquels je pensais, sur le plan littéraire, sont Walt Whitman et Edgar Poe. Tous les deux peuvent figurer, comme de fait ils figurent déjà, au nombre de ceux dont les noms sont familiers à un étudiant moyen de la littérature universelle. Je n'en vois pas d'autre. Les noms abondent. La valeur parfois extraordinaire de penseurs, de poètes, de musiciens, comme William James, comme Hérédia, comme Machado de Assis — cherchent à forcer les consciences et même les portes de la « weltliteratur ». Il faut compter sans doute, pour les nations ibéro-américaines, sur la méconnaissance du langage. Mais cet argument est faible. Quand un homme crée une œuvre de génie, la langue n'est jamais un obstacle. Combien de nos contemporains peuvent lire Homère dans l'original ?

Le fait est que nous avons déjà opéré en Amérique, depuis quatre cents ans, un progrès extraordinaire. Mais de là à vouloir affirmer que nos littératures soient au niveau de celles qui ne peuvent être ignorées par un homme cultivé, quel qu'il soit, il y a un pas que seule la susceptibilité nationale franchit. Tâchons de rester sur le terrain de la froide vérité objective. C'est le seul moyen de pouvoir, en même temps, reconnaître l'effort que nous avons déjà fait et la nécessité de traductions qui puissent mettre les œuvres de nos poètes, romanciers et critiques à la portée des lecteurs et connaisseurs des autres continents.

On doit considérer, d'ailleurs, non pas seulement les auteurs individuels et leurs ouvrages, mais le mouvement collectif, de même qu'on doit considérer non pas seulement la littérature, mais les autres arts.

Élargissons le débat. Donnons à cette perspective un horizon plus large.



## A. LE PASTORALISME.

Les mouvements littéraires et artistiques européens ont commencé par influencer l'Amérique. Jusqu'aujourd'hui notre continent suit, de très près, les rythmes intellectuels européens. La loi continentale de notre développement sur ce terrain est la loi de la double bascule. Nous nous trouvons, partout, au centre ou à la périphérie de ce double mouvement des forces locales et des forces universelles, dont le but et même le trait peut être le plus typique de toute l'esthétique américaine.

Le premier mouvement esthétique européen qui ait reçu l'influence de l'Amérique, ce fut, je le crois, le *pastoralisme*.

Ce mouvement arcadique, qui s'est développé par toute l'Europe, au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui a eu son représentant le plus génial et le plus universel en la personne de Shakespeare lui-même, est un mouvement littéraire dont l'origine est l'Amérique. Qu'est-ce que le pastoralisme ? C'est le mouvement littéraire où le thème de la supériorité des choses champêtres sur la vie des villes et des bourgs est au centre de toute activité artistique.

Eh bien ! ce mouvement est à la convergence de deux courants : la redécouverte du monde classique et la révélation de la *nature* par la découverte de l'Amérique. Voilà pourquoi le *pastoralisme*, que nous avons connu au XVII<sup>e</sup> siècle sous le nom d'arcadisme, et avant celui-là le mouvement gongoriste, nous est revenu du vieux monde, maquillé à l'image des pasteurs d'Arcadie et des pastoures à fanfreluches colorées. Mais, à la base de cette apologie de la vie rustique, que nous trouvons au cœur des tragédies de Shakespeare, nous allons retrouver l'homme de la nature, le continent américain et sa virginité.

## B. L'INDIANISME.

Un autre mouvement littéraire européen, qui nous est revenu comme celui-là, déformé par les influences non plus classiques mais romantiques, est le courant littéraire qui a pris le nom d'*indianisme*.

Comme le nom de Shakespeare est lié au mouvement arcadique, celui de Chateaubriand est lié au mouvement indianiste. Nous savons l'influence que la vision des forêts, des rivières, des prairies et des

mœurs des populations indigènes ont exercé sur le jeune et génial voyageur, qui allait après 1802 donner un nouveau cours à la littérature universelle par l'avènement du romantisme. Le romantisme, qui a si profondément marqué toute une époque de l'humanité, au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, est un mouvement d'idées et de formes profondément influencé par le nouveau monde. L'individualisme, la primauté du sentiment, l'importance du paysage, l'éloquence, la passion, tout ce que le romantisme apporte à la culture universelle, est de nature *américaine* plutôt que de nature européenne. L'Europe c'est la raison, la mesure, l'ordre, tout ce que nous retrouvons des traditions gréco-latines, quand nous revenons de l'Orient ou de l'Occident, des Indes ou de l'Amérique. Le romantisme est un affluent nouveau que les critiques voient d'habitude venir des légendes nordiques ou des forêts germaniques, mais que nous voyons aussi venir des espaces américains, de la nature exubérante, de la liberté, des aventures, des passions, de la soif d'indépendance, de la violence déchaînée, des sentiments emphatiques, des gestes désordonnés de la pensée mystique des jeunes peuples d'Amérique. C'est en Europe sans doute, que nos poètes sont allés trouver les modèles esthétiques du romantisme. Mais c'est dans la réalité américaine — comme le disait dans ses exhortations aux poètes brésiliens encore arcadiques, un érudit français, Ferdinand Denis, avant 1820, — que les romantiques trouvaient des modèles pour leurs passions déchaînées. L'indianisme de Chateaubriand est un réflexe du monde américain. C'est aussi un exemple flagrant d'une contribution de l'Amérique à la culture universelle.

### C. L'ART MODERNE.

Une des tendances les plus modernes en art c'est sans doute sa préférence pour les formes les plus simples et les plus élémentaires. La civilisation a, semble-t-il, épuisé toutes ses formes d'expression. Il y a plus de deux siècles, La Bruyère pouvait déjà écrire que : « tout est dit », bien que cela fût écrit quelques années après le roi Salomon . . .

Eh bien ! ce retour aux formes les plus primitives de l'art est venu chercher ses inspirations dans l'expression des peuples les plus primitifs de l'Afrique et de l'Amérique. L'art des aztèques, des incas,



des tupi-guaranis, des esquimaux a dernièrement inspiré les artistes d'avant-garde un peu partout. Ce sont les continents où les populations autochtones ont le mieux conservé leurs formes les plus spontanées d'émotion expressive, qui viennent inspirer l'expressionnisme, le surréalisme, le modernisme esthétique des peuples les plus évolués.

Ce mouvement est très symptomatique en musique. Le folklore musical du continent américain, ainsi que son folklore poétique, ont eu une certaine influence sur les poètes et les musiciens les plus modernes. Quelques grands peintres et musiciens d'Amérique, comme Ribera, Portinari, Orozco, Chavez, Villa-Lobos pour n'en citer que quelques-uns, ont aujourd'hui déjà une renommée mondiale.

D'ailleurs l'impressionisme français, qui a été sans doute l'école la plus originale et la plus marquante de la peinture moderne, a subi aussi l'influence des couleurs et des races non européennes. Gauguin en Extrême Orient, Manet en Amérique du Sud, ont été des représentants de l'influence tropicale dans l'art le plus moderne. Ce fut de son voyage au Brésil que Manet rapporta quelques-uns des traits les plus marquants, en forme et en couleurs, qui allaient caractériser l'impressionisme.

Un autre aspect de l'art moderne où les hommes d'Amérique, et cette fois d'abord de l'Amérique du Nord, allaient marquer d'une façon définitive notre temps, ce fut l'architecture. Plus que dans aucun autre des arts, l'architecture de notre siècle est une expression typiquement américaine. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'architecture fonctionnelle, quand elle est pratiquée par des hommes de réel talent, est la plus grande contribution du continent américain à l'art universel au XX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi que l'architecture, il y a un autre art, le plus moderne de tous, où la contribution de l'Amérique à la culture universelle est tout à fait remarquable. Je parle du cinéma. Bien que ce soit en Europe, aux ateliers des frères Lumière si je ne me trompe, que les premières recherches sur la photographie « animée » se soient produites, c'est en Amérique que cet art dynamique par excellence a pris forme définitive et s'est transformé dans l'art le plus représentatif des temps modernes. Si ces temps modernes sont caractérisés, avant tout, par l'*action*, un art du mouvement, comme le cinéma, ne



pouvait pas ne pas devenir l'art par excellence du XX<sup>e</sup> siècle. Non seulement du point de vue strictement esthétique, mais encore du point de vue sociologique et pédagogique, le cinéma est devenu un des instruments fondamentaux de la révolution sociale de notre temps. C'est l'art qui correspond à ce phénomène typique de nos jours, l'avènement des masses et l'ascension du prolétariat. L'art des foules, l'art des espaces libres, l'art visuel par excellence et donc par excellence imaginaire, c'est un art dont l'appel à l'homme et, dans l'homme, à ce qu'il a de moins personnel et de plus instinctif, est devenu un art qui traduit parfaitement les mouvements les plus spécifiques de l'âme moderne. C'est l'art des « highbrows » comme des « lowbrows ». C'est l'art des élites comme du peuple.

Eh bien ! cet art, qui peut servir au progrès de la démocratie, par la dissémination populaire de la culture, comme il peut servir à toute espèce de totalitarisme, comme instrument de propagande, d'asservissement des consciences et d'annulation de la personnalité humaine, cet art est une création typique de l'Amérique, bien qu'actuellement les meilleurs films soient italiens, français ou anglais. Peu importe. Cet art marquera plus que tout, la contribution du continent américain à la culture universelle, comme un tournant de l'histoire, où les États-Unis sont devenus la plus grande puissance mondiale, les héritiers de l'Empire romain, de l'Empire germanique, de l'Empire britannique, mais qui, cette fois, n'est pas seul au monde à prétendre à la domination universelle.

Le cinéma, produit de la technique nord-américaine et actuellement la télévision, qui n'est que le développement logique et mécanique du cinéma, sont les plus impressionnantes et les plus révolutionnaires des contributions américaines à la culture universelle.

Et, je me tais sur la désintégration de l'atome et sur la bombe A ou sur la bombe H . . .

#### D. L'AMÉRIQUE ET LES LETTRES.

Quant aux lettres proprement dites, nous avons déjà vu que l'Amérique ne peut présenter que de très rares génies pour figurer au Panthéon de la littérature universelle, suivant le critère adopté : à savoir, qu'une littérature est *universelle* dans la mesure où un

homme de moyenne culture ne peut l'ignorer. Avouons humblement que nos littératures peuvent être encore, en grande partie, ignorées par des hommes de moyenne culture, sauf quelques rares génies et quelques ouvrages déjà classiques.

Faisons une distinction entre littérature d'invention, poésie et prose, et littérature de spéculation ou d'appréciation, que ce soit philosophie (d'un certain point de vue), sociologie, essais ou critique.

Dans le domaine de la pensée spéculative, l'Amérique latine n'a encore donné au monde aucun nom de renommée universelle, tandis que l'Amérique anglaise en a déjà donné quelques-uns, dont on doit détacher les noms d'Emerson, de William James, de John Dewey et de George Santayana.

Je ne discute pas ici la valeur de vérité des systèmes élaborés par ces penseurs. Je les trouve en général, non seulement suspects, mais bien représentatifs d'un mouvement de confusion et d'inversion de valeurs, qui fait de la philosophie contemporaine un chaos à portée incalculable. Le pragmatisme et le « behaviourism » sont le signe d'un suicide philosophique, où toutes les valeurs substantielles perdent leur sens absolu et fondamental sur lequel doit reposer tout l'édifice de la vérité, pour acquérir un sens d'opportunité et de relativité dynamique qui sont à la base d'une perplexité et d'une insatisfaction dont le contrecoup se traduit par le mouvement moderne de retour au réalisme transcendantal, au thomisme pur, à la vie contemplative et aux valeurs religieuses.

Il n'en reste pas moins que des penseurs, comme ceux que je viens de citer, sont encore aujourd'hui, ou l'ont été hier, l'expression incontestable d'un apport important de l'Amérique à la culture universelle.

L'on voit, un peu partout dans le monde contemporain, un mouvement de pédagogie pragmatiste qui menace tous les fondements moraux de l'éducation de l'homme en fonction de valeurs spirituelles, éternelles et substantielles au profit de son adaptation passive à des circonstances sociales accidentelles et changeantes. C'est ce qu'on peut appeler la *déshumanisation pédagogique de l'homme*, qui mène inconsciemment peut-être à la pédagogie totalitaire. A qui devons-nous ce cataclysme éducatif sinon à des théories nées en Amérique et produites par une vision activiste, technocratique et immanentiste de l'homme ?



Ni l'Amérique latine ni le Canada ne possèdent encore de penseurs originaux, qui aient réellement marqué la pensée universelle, comme l'ont fait un William James ou un John Dewey.

Le Mexique nous donne des penseurs de première classe comme Antonio Caso, José Casconcellos ou Alfonso Reyes; l'Uruguay, un Vaz Ferreira; l'Argentine, un Francisco Romero, encore vivant; le Brésil, un Farias Brito, qui pour la première fois a porté un coup au positivisme dominant en Amérique du Sud pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, et dont un José Ingenieros, en Argentine ou un Lagarrigue au Chili, comme chez nous un Tobias Barreto moniste, un Silvio Romero évolutionniste fondateur aussi bien de notre critique littéraire, un Teixeira Mendes, sont les représentants, de plus ou moins stricte observance . . . Et j'en passe, comme vous le voyez. Que dire d'un Ruy Barbosa dont l'œuvre gigantesque — en cent soixante volumes — de droit, de politique, de pédagogie, de grammaire, de sociologie, est un monument de la culture continentale? Que dire d'un Sarmiento, d'un Ricardo Palma, d'un Medina, d'un Eugenio Maria de Hostos? Aucun de ces penseurs, cependant, quoique de portée nationale et continentale, n'a encore exercé une influence certaine en dehors de l'Amérique.

Quant à la littérature que nous avons appelée d'invention, la contribution de l'Amérique latine y est d'une importance bien plus considérable, bien que mortellement frappée de même par la barrière du langage. Nous avons déjà cité les deux ou trois noms — Whitman, Edgar Poe, Hérédia — celui-ci à un niveau inférieur aux autres, qui sont déjà entrés dans la « weltliteratur ».

Le roman nord-américain, depuis le siècle dernier, est incontestablement, du moins en bloc, un chapitre du roman universel. Les noms de Melville, de Hawthorne, de Henry James (comme dans la littérature critique et sociologique celui de Henry Adams), au dernier siècle; ceux de Sinclair Lewis, Steinbeck, Dreiser, Dos Passos, Hemingway, Miller, Faulkner (le premier et le dernier, prix Nobel), dans notre siècle, sont des noms qui représentent des œuvres de portée extra-continentale. Le roman est l'expression d'une civilisation déjà évoluée et complexe. Un mouvement de production romanesque d'une telle envergure et d'une telle continuité est bien



le signe que la civilisation américaine est déjà en condition de produire un roman de caractère universel.

Quant à l'Amérique latine et au Canada, le roman a été, au XIX<sup>e</sup> siècle et continue d'être au XX<sup>e</sup>, une contribution considérable, mais encore à peu près inconnue à la culture littéraire extra-continente.

Je viens de prendre connaissance, par exemple, par un rapport récent de mon ami le professeur Roussin, que pendant l'année 1950, rien que pour des livres de langue française publiés au Canada, rien moins que quarante romans ont été présentés au Cercle du Livre de France à Montréal et que le lauréat, le docteur Aimé Pelletier, de Montréal, était un auteur jusqu'à hier inconnu. Quant à moi, l'inconnu n'était pas seulement le lauréat, mais ce sont tous les trente-neuf autres, ainsi que tous les lauréats du « Awards Board of the Canadian Authors Association », à partir de M<sup>r</sup> Philippe Child de Toronto, qui me paraît être un auteur de grande renommée. C'est vous dire l'ignorance où je suis de votre littérature, bien que moi-même professeur de cette matière. Et je ne crois pas manquer à la modestie en vous disant que mon cas n'est pas unique . . . Oserais-je vous demander si la réciproque n'est pas aussi vraie ? Et cela au sujet d'un pays auquel nous devons la plus grande partie du papier sur lequel sont imprimés la majorité de nos journaux, ainsi que beaucoup de nos livres spécialement didactiques. Nous vous devons nos papyrus, mais nous ignorons vos poètes, vos romanciers, et si quelque partie de votre culture esthétique nous est connue, je crois que ce sont uniquement vos grands peintres, puisque la peinture canadienne a déjà traversé vos frontières et peut déjà être considérée comme une contribution américaine à la culture mondiale. En littérature, j'ose dire que le seul roman canadien que le public universel a lu a été la fameuse idylle, si émouvante et si belle, de Louis Hémon *Maria Chapdelaine*, ainsi peut-être que les romans populaires de Mazo de La Roche.

Quant à la poésie, au roman et à la critique littéraire, de l'Amérique latine, ils représentent déjà aujourd'hui un chapitre des plus considérables de la littérature universelle. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, après que Goethe eût lancé l'idée de la « weltliteratur », les historiens

allemands et peu après les français et les italiens ont essayé d'écrire des ouvrages où toutes les littératures du monde soient représentées. Ces essais de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du commencement du XIX<sup>e</sup>, n'ont pas eu de suite, à cause même des déficiences de ces audacieuses synthèses, ainsi que par suite du développement extraordinaire pris par les littératures continentales, régionales et nationales. Le système anglais d'ouvrages historiques isolés dédiés à une littérature particulière, s'est montré d'ailleurs plus capable de donner une idée plus vraie de chaque littérature, sans tomber dans la généralisation forcément insuffisante. Je ne nie pas la valeur de ces grandes fresques, où chaque continent vient apporter le résultat de sa culture particulière à la culture universelle. Mais il faut les lire « cum grano salis ».

Un autre genre d'étude qui s'est développé, à partir du commencement de ce siècle surtout en France et en Italie, avec des développements très importants en Angleterre et actuellement aux États-Unis, avec le « new criticism », c'est bien celui de la littérature comparée, où nous assistons réellement pour la première fois à l'enregistrement objectif de ces mouvements de culture, et où notre continent joue un rôle de premier ordre.

Nous sommes réellement un phénomène absolument typique de culture. Le contact de la culture européenne, avec les cultures locales primitives, quelques-unes très développées, comme au Mexique et au Pérou, ainsi que le choc de différentes cultures européennes entre elles-mêmes, latine, anglo-saxonne, germanique et même aujourd'hui slave, chinoise, japonaise et hindoue; sans oublier l'apport des cultures nègres de l'Afrique qui jouent un rôle très fort dans le folklore de quelques pays d'Amérique comme le Brésil, les Caraïbes et le Sud des États-Unis — tout cela fait que le « melting pot » littéraire des Amériques soit un phénomène, avant tout, de réceptivité et de transformation des valeurs. Nous n'avons pas encore atteint la phase de l'irradiation culturelle sur le plan strictement littéraire. Il y a trois phases dans ce processus culturel, pour des pays de formation hétérocentrique, comme les nôtres. La première est celle de la transformation; la seconde, celle des contacts; la troisième, celle de l'émission.



Nous avons déjà dépassé la première, sans que cela empêche les nouvelles implantations culturelles.

Nous sommes en plein travail d'élaboration des contacts, non plus entre cultures supérieures et culture primitive, autochtone ou africaine, mais entre des cultures de même niveau. Nous tâchons d'abattre les panneaux qui nous séparent réciproquement. Nous commençons à vaincre l'ignorance réciproque qui nous sépare encore tellement les uns des autres. Et nous continuons de suivre en grande partie, comme associés dorénavant à une œuvre commune de culture, le mouvement occidental et souvent déjà universel des écoles et des goûts esthétiques. Les facilités de communication et de déplacement, la radio, la télévision, le cinéma, la bibliothèque circulante, l'échange de professeurs et d'étudiants, les éditions populaires: tout facilite ces contacts culturels où nous continuons encore, en général, à jouer un rôle plus passif qu'actif, plus national ou continental qu'international et cosmopolite.

Ce sera le rôle à jouer dans la phase d'*émission*, qui suivra les deux premières et qui est précédée par des mouvements *individuels* qui commencent à peine à se former. Avant que la littérature canadienne, centro-américaine, brésilienne ou platine commencent à être connues en Europe, ou à créer des mouvements de goût et de pensée où le Vieux Monde nous suive, comme nous l'avons jusqu'à ce moment suivi, il nous faut encore un travail de concentration et d'élaboration qui nous manque. Ce ne sont que des forces isolées, et spécialement des hommes et des ouvrages représentatifs.

Mais ce que je veux particulièrement accentuer c'est que, à mon avis, tout le mouvement intellectuel de l'Amérique latine en cent cinquante ans, pendant les phases de la transplantation et des contacts, est un mouvement qui a déjà produit des poètes, des romanciers et des essayistes, qui un jour, après que la phase de l'irradiation se sera déclenchée, c'est-à-dire la phase de la contribution régulière de l'Amérique à la culture universelle — ces cent cinquante ans, dis-je, auront produit des auteurs et des ouvrages qui auront un jour leur place dans les rangs de la « weltliteratur ». Ils sont encore à peu près inconnus. Ils n'ont pas encore eu le temps d'exercer une influence sur les lettres des vieux pays d'où nous avons reçu la base de notre



culture. Mais ils ont une valeur *intrinsèque* qui n'est pas en correspondance avec leur répercussion.

Je ne peux pas et je ne veux pas entrer dans le détail. Cependant, quelques noms et quelques mouvements ne peuvent pas être passés sous silence.

Par exemple, le mouvement littéraire *gauchezco*, le plus représentatif de la région de la Plata, de la République Argentine, de l'Uruguay, du Paraguay et du Sud du Brésil. Ce mouvement, d'inspiration folklorique, traduit littéralement un type de civilisation pastorale et un type d'hommes des champs qui est spécifiquement américain.

Ce fut l'écrivain argentin Hilario Ascasubi (1807-1875), en plein romantisme, école littéraire qui correspond à l'indépendance culturelle de toute l'Amérique latine, qui a déclenché ce mouvement de littérature populaire écrite cependant par des écrivains érudits. Quelques-uns des ouvrages d'Ascasubi ont été publiés à Paris, en 1872, bien que son activité littéraire date des campagnes contre la tyrannie de Rosas.

Des créations littéraires suggérées par les « payadous » et « gauchos » commencent alors à paraître sous des noms comme Aniceto el Gallo, Paulino Lucero ou Santos Vega. Mais le plus illustre de tous, celui qui dans la littérature universelle est déjà bien connu, comme représentant cette tendance si originale de la littérature latino-américaine, c'est le type de *Martin Fierro*.

José Hernandez, son auteur, vécut entre 1834 et 1886. Son poème *Martin Fierro*, qui représente pour la littérature hispano-américaine, ce que Don Quichotte représente pour la littérature espagnole, a paru en sa première partie en 1872, quand Ascasubi, son maître, publiait à Paris des poèmes « gauchezcos ». C'est le poème le plus populaire de toute l'Amérique espagnole. Et en même temps son appel aux esprits de l'élite littéraire moderne est aussi fort que son appel au goût populaire. Quand, en 1936, les écrivains argentins les plus modernes ont fondé une revue moderniste, le nom qu'ils ont adopté fut celui de *Martin Fierro*.

En même temps que Hernandez publiait, en Argentine, le poème du « gaucho », mourait au Brésil (1871) un poète qui est jusqu'au-

jourd'hui notre plus fameux poète national, Castro Alves. Ce qui a donné à Martin Fierro sa renommée universelle (dans la limite où cela existe pour nos littératures américaines), c'est-à-dire sa symbolisation du peuple des campagnes, est aussi ce qui a donné à Castro Alves une renommée semblable à celle de la *Uncle Thom's Cabin* de Beecher Stowe, aux États-Unis. Castro Alves fut le poète qui a chanté *les esclaves* et qui a écrit un poème épique sur la libération des nègres exploités. Son souffle épique, d'inspiration hugolienne, a chanté la race nègre, comme son prédécesseur Conçalves Dias, le fondateur de notre poésie romantique, a chanté la race indienne en de nombreux poèmes épars, donnant naissance ou du moins donnant l'accent romantique et épique à un mouvement « indianiste », qui a commencé avec nos premiers essais littéraires et qui, un peu partout en Amérique, surtout au Chili, au Pérou et au Mexique a eu des représentants typiques, à commencer par Garcilaso de la Vega. Cet écrivain de race inca, vécut entre 1539 et 1616. Fils d'un capitaine espagnol et d'une princesse inca, il a été appelé par le fameux critique espagnol Menendez y Pelayo « le premier romancier américain » et ses ouvrages sont classiques en Espagne.

Mais je commence à trahir ma première résolution et à entrer dans l'énumération de noms et d'ouvrages qui forcément serait incomplète. Rien de plus difficile que de choisir. Et surtout choisir des hommes représentatifs entre ceux qui parlent au nom d'un continent.

Il y a cependant quelques noms, déjà d'irradiation extra-continentale que nous ne pouvons taire.

Celui du cubain Marti (1853-1895) par exemple. Le meilleur historien que nous possédons de la littérature américaine en bloc, Luis Alberto Sanchez, l'appelle « la vie et le tempérament littéraires les plus complets de tout le continent ». Cependant, sa vie d'aventures, tout entière dédiée à l'idéal de l'indépendance de son pays et enlevée trois ans avant celle-ci, sa vie révolutionnaire ne lui a pas permis de donner à son génie littéraire et particulièrement poétique, tout le développement nécessaire.

La vie a été moins épique et par conséquence moins exigeante pour deux autres poètes et prosateurs continentaux, dont le nom et



l'œuvre ont déjà conquis une audience internationale. Je veux parler de Ruben Dario et de Ródó.

Ces deux noms sont liés, non plus au romantisme, mais au modernisme, non plus au XIX<sup>e</sup> siècle, mais au XX<sup>e</sup> siècle. Il y a, d'ailleurs, deux espèces de modernismes dans nos littératures latino-américaines. Le modernisme initié par Ruben Dario et Ródó, au XIX<sup>e</sup> siècle, et celui du XX<sup>e</sup>, postérieur à la guerre de 1914, qui pour la première fois en l'Amérique lancée dans la politique et dans le mouvement culturel universel.

Ruben Dario a vécu entre 1867 et 1916; Ródó, entre 1871 et 1917. Ce sont deux contemporains. Le premier, né au Nicaragua, dont la race métissée d'espagnol, d'indien et de nègre le rapprochait de notre Gonçalves Dias, a été le plus fameux poète de l'Amérique latine. Révolutionnaire comme Whitman, contre les formes reçues, son lyrisme s'est abreuvé au symbolisme français, particulièrement chez Verlaine. Son action sur tous les poètes du continent, à partir de son livre de poésie, *Azul*, de 1887, le place dans une position d'éminence absolue comme poète représentatif de l'Amérique latine au commencement des temps modernes.

Ródó, de l'Uruguay, a été le porte-parole de l'idéalisme d'*Ariel* (le nom de son ouvrage, peut-être le plus fameux, publié en 1900) contre le matérialisme de Caliban. Dans ses deux allégories shakespeariennes, Ródó plaçait l'Amérique latine en face des États-Unis. Tandis que Ruben Dario est le représentant le plus continental de la poésie moderne de l'Amérique latine, Ródó l'est de la prose moderne.

Le Mexique nous a donné aussi quelques grands poètes, qui ont déjà une renommée extra-continentale. Par exemple Amado Nervo (1870-1910), qui a vécu longtemps à Paris, est un des plus grands poètes du symbolisme, avec ses volumes de vers publiés en 1898, *Les Perles noires*, et même après sa mort, avec l'admirable volume de *La amada inmóvil*, de la plus pure essence poétique. Ce fut Amado Nervo, d'ailleurs, qui a attiré l'attention des milieux culturels sur la figure d'une religieuse mexicaine coloniale, dont nous venons de célébrer le centenaire (1651-1695) et qui a été non pas seulement le premier grand écrivain féminin de toute l'Amérique, mais une figure



humaine des plus extraordinaires, par son génie littéraire et sa sainteté: Sor Juana Inés de la Cruz.

Du côté de la Cordillera et des rivages du Pacifique, des hommes comme Santos Chocano ou Ricardo Palma me font signe, ainsi que du rivage de l'Atlantique, des poètes épiques comme l'uruguayen Zorilla de San Martin ou des poètes lyriques comme le brésilien Olavo Bilac semblent me dire: « Et nous autres alors ? »

Il n'y a que le silence qui puisse répondre à ce reproche muet. Comment faire justice à tout un continent, dont le génie littéraire est en pleine combustion depuis un siècle et demi, et qui, de nos jours, montre dans chaque pays une étonnante vitalité ?

Comment faire pour passer en silence l'œuvre de Machado de Ossis, au Brésil (1833-1908), dont quelques romans et nouvelles sont déjà traduits en français et donc connus bien au-delà de nos frontières ?

Comment faire pour ne rien dire de Juana de Ibarbourou « la novia de America » ou de Gabriela Mistral, celle-ci prix Nobel de littérature, qui sur les deux rivages opposés représentent ce que l'âme poétique féminine a produit de plus pur sur notre continent ? Et Pablo Nerudo, du Chili également, dont la poésie, lyrique et joviale, a déjà franchi les continents.

Dans l'impossibilité de tout dire il vaut mieux ne rien dire. Il vaut mieux signaler encore une fois que le jour où nous aurons atteint l'âge mûr et où nous serons arrivés à l'étape de l'influence sur la littérature universelle, au lieu de la recevoir comme stimulant à nos talents régionaux, en ce jour-là le monde découvrira par lui-même un immense continent dont la culture littéraire est encore inconnue à l'univers intellectuel, mais où la postérité trouvera des joyaux incomparables, enfouis pendant des siècles ou des années, sous le voile du silence et de la méconnaissance.

Ce sera alors la revanche de l'Amérique.

Les richesses oubliées et inconnues pourront alors apporter, qui sait, des forces à une civilisation fatiguée mais non pas épuisée.

Je vous ai déjà dit que je ne suis pas de ceux qui croient que le Vieux Monde soit une civilisation vieillie et le Nouveau Monde une civilisation intacte, enthousiaste et jeune.

Notre contribution américaine à la culture universelle est une restitution agrandie et souvent aussi pervertie, de ce que nous avons reçu du vieux continent. Il s'agit, plus que jamais, de comprendre que ce qui sépare ou ce qui unit réellement l'homme, ce ne sont pas des distinctions biologiques comme la jeunesse ou la vieillesse; ce ne sont pas des distinctions politiques, comme la droite ou la gauche; ce ne sont pas des distinctions économiques, comme la pauvreté et la richesse, ce ne sont pas des distinctions géographiques, comme le vieux ou le nouveau continent. Ce qui nous sépare ou nous unit, ce sont des distinctions morales, philosophiques et religieuses; c'est notre position en face de la vérité et de l'erreur, en face du bien et du mal.

Voilà pourquoi nous formons un seul continent, séparé par un océan, que nos oiseaux mécaniques et nos ondes hertziennes traversent plus rapidement que le « subtil Ulysse » . . .

Voilà pourquoi notre culture est désormais, comme elle l'a d'ailleurs toujours été, intimement unie à la culture européenne; et les deux, à la culture universelle.

Voilà pourquoi il n'y a que le christianisme le plus pur, le plus authentique qui nous puisse sauver des puissances de l'enfer ou d'un humanisme ou d'une théocratie sans Dieu, qui ne nous viennent pas seulement des steppes rouges, mais se trouvent aussi, en puissance ou en acte, dans nos erreurs, dans nos omissions, dans nos trahisons à l'Esprit.

J'emprunte à un écrivain français, Pierre-Henri Simon une image particulièrement vraie du destin de notre culture — euro-américaine et de l'homme d'aujourd'hui, aussi bien du Vieux que du Nouveau Monde.

L'homme d'aujourd'hui est tragique: la première démarche de sa pensée est de prendre conscience de sa subordination au temps, à la mort, à la fatalité; et il ne croit pas qu'une grande œuvre ni une grande morale puissent être construites ailleurs qu'au bord de cette ombre solennelle. Il ne se sent pas à sa place dans le monde; les choses lui donnent « la nausée »; sa propre situation lui paraît absurde et l'ordre des apparences sensibles le déçoit ou le fatigue et il préfère à l'art qui les copie ou les embellit celui qui les récuse ou les déforme. D'où sa sympathie pour les primitifs ou les barbares; d'où sa curiosité rimbaldienne pour le démoniaque et le fantastique et la tentation secrète de voir dans le sadisme une voie d'accès privilégiée vers les mystères profonds. Qui ne comprend que tout cela

se tient avec une logique incomparable ? L'homme moderne est obsédé par le sacré ; mais Dieu étant exclu et il ne peut concevoir le sacré que comme la présence du destin. Que le sacré soit pensé comme la présence de Dieu et voici que changent les perspectives.

. . . L'homme a faim du sacré et certes il y a du sacré dans le cri de Prométhée livré au vautour de Jupiter, mais aussi dans le *fiat* qu'une jeune fille de Judée répond à la salutation d'un ange<sup>1</sup>.

Et j'ajouterai que c'est dans cette docilité humaine au *fiat* d'une Providence amoureuse que réside tout l'espoir d'une régénération de l'humanité que le refus du sacré, ou bien un sacré où les idoles prennent la place de Dieu, ont lancé dans les ténèbres de « l'angoisse » ou dans l'optimisme béat d'une fausse tranquillité.

Joignons nos efforts, du Canada au Chili, de l'Atlantique au Pacifique, pour que la soif sacrée de l'homme s'abreuve aux sources les plus pures.

Les États-Unis apportent à la civilisation nouvelle, leur incomparable génie méthodologique. L'Amérique latine à l'œuvre commune, son humanisme téléologique, de civilisation où les fins priment les moyens. Le Canada est la troisième force, avec ses deux traditions française et anglaise, où les deux autres civilisations se rencontrent.

Mais rien ne sera fait de bon que dans l'esprit de l'universalisme chrétien authentique. L'Amérique est une dans sa diversité. Elle est multiple dans son unité. Sa culture, cependant, n'aura de valeur qu'insérée dans la culture universelle.

Le problème n'est pas de savoir si l'Europe est épuisée et si l'Amérique est l'espoir du monde. Le problème est de savoir si l'Europe et l'Amérique, la main dans la main, pourront ensemble empêcher la démission de l'homme et conjurer les forces du néant. L'américanisme sera un humanisme chrétien ou il ne sera rien du tout.

Alceu AMOROSO-LIMA,  
directeur du département des Affaires culturelles,  
Union Panaméricaine.

<sup>1</sup> Voir *Les Nouvelles littéraires*, 22 mars 1951.



# *La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de La Ramée*

---

Beaucoup de lettrés ne connaissent Pierre de La Ramée que par une formule où se résume toute sa morgue ignorante. On sait qu'il soutint en 1536 une thèse de maîtrise ès arts qui prétendait que « tout ce qu'a dit Aristote est mensonge » (*quæcumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*). Les abstracteurs de quintessence sont ravis: il est rare de trouver une formule qui témoigne aussi brièvement et aussi évidemment de la présomption du « mouvement bâtard et sans avenir de la première Renaissance ». Ainsi tout le monde sait, de la même façon, que Rabelais est l'auteur d'une fabuleuse histoire de géants et Bonaventure des Périers, l'auteur du *Cymbalum mundi*. Rien de tel pour définir un homme ! D'ailleurs les titres de leurs œuvres suffisent à ranger ces auteurs au nombre des illuminés et si on lit, malgré tout, *les grandes et inestimables Chroniques du grant et énorme géant Gargantua*, ce n'est pas encore à l'avantage de Rabelais . . .

C'est un fait que La Ramée a soutenu que *tout ce qu'a dit Aristote est mensonge*: mais s'il est permis de s'étonner de cette affirmation autant que le firent les membres universitaires du jury de 1536, il est nécessaire de se demander en quel sens il a pu l'entendre. Car, quoi qu'on pense, cette thèse avait un sens: la preuve en est que le jury, malgré son culte pour Aristote, fut obligé de décerner le titre de maître ès arts — et la *licentia docendi* — à celui qui la soutint.

*Lutetiæ magisterii titulum suscepturum pro more et consuetudine scholarum liberam disputandi copiam examinatuoribus facere coactum fuisse. Problema igitur sumsisse: quæcumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse: Attonitos novitate et insolentia magistros nostros cum*

*auctoritatem Aristotelis sibi ereptam viderent, irrito conatu per diem integrum magistrandum [uti barbare vocant, ajoute Brucker] copugnasse*<sup>1</sup>.

Si personne ne s'est inquiété de savoir quelles sont les preuves qu'il apporta pour justifier ses griefs, nul n'a tenté non plus d'expliquer les causes et le but de la révolte que manifestait cette thèse subversive. Or il est indispensable que nous exposions les causes de la révolte de Pierre de La Ramée et la teneur probable de sa thèse pour connaître non seulement la genèse de la *Dialectique* de 1555 mais pour estimer aussi l'originalité de ses principes.

### I. — LA RÉVOLTE.

Dès son arrivée à Paris, en 1527, Pierre de La Ramée âgé alors de douze ans était « tombé ès subtilitez des sophistes » qui, lui apprenant les arts libéraux, ne lui montrèrent « jamais un seul proffit et usage<sup>2</sup> ». L'un de ses condisciples, Pierre de Ronsard, tint le même langage: il avoua qu'à Navarre il avait étudié six mois « sans rien proffiter<sup>3</sup> ». Ce qui est compréhensible après un si court séjour l'est moins quand on a fréquenté le même collègue pendant six années. Le récit qui relate la réaction de Pierre de La Ramée, épars en plusieurs pages de son œuvre, est aussi bien circonstancié que la première partie du *Discours de la Méthode*: une première version se lit dans les *Animadversiones aristotelicæ*<sup>4</sup>, une seconde dans la *Remonstrance au Conseil privé*<sup>5</sup>; la troisième, beaucoup plus développée et que nous rapporterons tout d'abord, se trouve dans les *Scholæ dialecticæ*<sup>6</sup>.

Pour éclairer la crise de La Ramée nous nous permettons de renvoyer à plusieurs reprises à celle que Descartes a décrite dans les toutes premières parties du *Discours*: notre intention est seulement de faire admettre la véracité des déclarations ramistes, puisqu'on ne doute plus aujourd'hui de la légitimité de la déclaration cartésienne d'indépendance. Évidemment le parallélisme n'est pas parfait. Les

<sup>1</sup> Th. FREIGIUS, *Vita Rami* (1599), Marbourg 1608: texte cité par Jacques BRUCKER, *Histoire critique de la Philosophie*, Leipzig 1766, t. V, p. 550.

<sup>2</sup> LA RAMÉE, *Remonstrance au Conseil privé*, 1567, p. 24.

<sup>3</sup> RONSARD, *Œuvres*, éd. Laumônier, IV, p. 97.

<sup>4</sup> Livre IV, *ad finem*, 1548: cité par BRUCKER, *op. cit.*, p. 566-568.

<sup>5</sup> Texte du 18 janvier 1567, p. 24-25: cité par WADDINGTON, *Ramus, sa vie, ses écrits, ses opinions*, 1855, p. 35.

<sup>6</sup> Livre V, *ad finem*, Bâle 1569.



situations même où se trouvaient ces deux auteurs varient sensiblement: Descartes avait quarante et un ans en 1637, La Ramée n'en avait que vingt et un en 1536. Mais, au fait, Descartes ne raconte-t-il pas un état où il se trouva bien des années avant le *Discours*, une crise définitivement vécue, surmontée victorieusement grâce à la découverte d'une méthode que le cardinal de Bérulle l'engageait déjà à exposer vers 1628 ? . . . Et puisque Descartes l'avoue lui-même, pourquoi ne pas rappeler que cette crise date de 1618-1619, « sitôt . . . achevé le cours d'études »; il était alors dans sa vingt-troisième année.

Voici donc le texte des *Scholæ dialecticæ* (1569):

Puissiez-vous être plus heureux que moi ! Jamais au milieu des cris de l'école, où j'ai passé tant de jours, tant de mois, tant d'années, je n'ai entendu un seul mot sur les applications de la logique.

C'est là le principal grief. Suit une attaque directe dans le goût d'Érasme.

Je croyais bien (l'écolier doit croire: ainsi le veut Aristote) je croyais bien qu'il ne fallait pas trop m'inquiéter de ce qu'est la logique et de ce qu'elle propose, mais qu'il s'agissait uniquement d'en faire l'objet de nos cris et de nos disputes. Je disputais en conséquence et je criais de toutes mes forces. S'agissait-il de défendre en classe une thèse sur les catégories, je croyais de mon devoir de ne céder jamais à mon adversaire, eût-il cent fois raison, mais de chercher quelque distinction subtile afin d'embrouiller la discussion. Étais-je au contraire l'argumentant, tous mes efforts tendaient non pas à éclairer mon adversaire, mais à le battre par un argument quelconque, bon ou mauvais, [ il n'est pas besoin d'ajouter combien nous sommes éloignés de l'esprit aristotélicien ! Pourtant ] c'est ainsi qu'on m'avait dressé et instruit. Les catégories d'Aristote étaient comme une balle qu'on livrait à nos jeux d'enfants et qu'il fallait regagner par nos cris quand nous l'avions perdue; si au contraire nous la tenions, nous ne devions nous la laisser enlever par aucune clameur.

J'étais donc persuadé que toute la logique se réduisait à discuter sur la logique avec des cris véhéments et forcenés.

*Clamoribus et sudoribus*, dit le texte latin des *Animadversiones*. Est-ce pourtant bien Aristote qui est visé par les critiques de La Ramée ou les pédagogues de Navarre ? Aristote a-t-il jamais conçu la logique de telle façon ? A notre avis, les critiques de La Ramée sont incapables de l'atteindre. Et cependant, elles sont fondées, puisque, sans toutefois reprendre les mêmes termes, Descartes attaquera, lui aussi, une logique qui n'est pas celle d'Aristote, mais qui était pratiquée par ceux qui se disaient aristotéliciens. C'est après avoir constaté



l'inutilité de la logique apprise au collège que Descartes, comme La Ramée, recherchera par lui-même une méthode efficace.

Il reste néanmoins que Descartes eut une extase que La Ramée n'a pas eue, que Descartes trouva en lui-même les bases d'une méthode nouvelle pour découvrir la vérité dans les sciences. Comment La Ramée a-t-il découvert la sienne ? Quels moyens l'y aidèrent ?

Vous me demanderez peut-être quand et comment j'ai entrevu une méthode meilleure ? Je vous le dirai avec franchise et de bon cœur afin que si le remède qui m'a tiré d'un état si déplorable peut vous être utile, à votre tour vous en usiez largement. Je n'entreprendrai point ici de vous convaincre par le raisonnement ; je ne veux que vous expliquer comment je suis sorti de ces ténèbres <sup>7</sup>.

Descartes n'aura pas plus de franchise ni plus de modestie. « Ainsi, dit-il, mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne <sup>8</sup> . . . » Écoutons donc Pierre de La Ramée parler « *candide et simpliciter* » :

Après avoir consacré trois ans et six mois à la philosophie scolastique, suivant les règlements de notre Académie ; après avoir lu, discuté, médité les divers traités de l'Organon (car, de tous les livres d'Aristote, ce sont ceux qui traitent de la logique qui se lisent et relisent durant le cours de ces trois années) après, dis-je, avoir ainsi employé tout ce temps, venant à faire le compte des années entièrement occupées à l'étude des arts scolastiques, je cherchai à quoi je pourrais dans la suite employer les connaissances que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et fatigues. Je m'aperçus bientôt que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et dans la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce fût <sup>9</sup>.

C'est à la même époque, au sortir du collège, lorsque l'âge lui permit de sortir de la sujétion de ses précepteurs, que Descartes fit les mêmes constatations devant les mêmes carences des mêmes « disciplines ». Il renia, s'il faut l'en croire, les livres anciens et leurs histoires <sup>10</sup>, l'éloquence et la poésie <sup>11</sup>, la logique de l'École <sup>12</sup>. Analogie troublante !

<sup>7</sup> *Scholæ dialecticæ, loc. cit.* : traduit par WADDINGTON, *op. cit.*, p. 24.

<sup>8</sup> *Discours de la Méthode*, I, édition GILSON, p. 4.

<sup>9</sup> *Animadversiones aristotelicæ, loc. cit.*

<sup>10</sup> *Discours de la Méthode*, I, p. 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 4.

Toutefois, si Descartes décida de n'en rien dire et s'évada de ce microcosme illusoire qu'étaient les collègues, c'est que sa qualité de gentilhomme l'empêchait de suivre la carrière où La Ramée s'engagea. Peut-être aussi ses ascendances normandes étaient-elles plus calmes que le sang liégeois de Pierre de La Ramée ! D'autre part le climat de la contre-réforme était plus néfaste aux tentatives individuelles que celui de la première Renaissance.

Quoi qu'il en soit, Descartes (peut-être bien plus désespéré qu'il l'avoue) résolut de ne « chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en *lui-même* ». La Ramée, humaniste de la première génération du XVI<sup>e</sup> siècle, recourut d'abord aux Anciens; mais il traversa auparavant, si nous l'en croyons, une période de désespoir.

Quelle stupéfaction ! continue le texte des *Animadversiones*. Quelle douleur ! Combien je déplorai le malheur de ma destinée, la stérilité d'un esprit qui, après tant de travaux, ne pouvait recueillir, ni même apercevoir les fruits de cette sagesse qui se trouvait, disait-on, en si grande abondance dans la logique ! Je rencontrai enfin le livre de Galien sur les sentiments d'Hippocrate et de Platon. Ce parallèle de Platon et d'Hippocrate me causa une grande satisfaction mais il m'inspira un désir encore plus grand de lire en entier les dialogues de Platon qui traitent de la Dialectique . . . C'est là, à vrai dire, que je trouvai le port tant désiré.

C'est donc là que La Ramée trouva l'utilité et l'utilisation de la logique.

Ce que je goûtais surtout, ce que j'aimais chez Platon c'était l'esprit dans lequel Socrate réfutait les opinions fausses, se proposant avant tout d'élever ses auditeurs au-dessus des sens, des préjugés et du témoignage des hommes afin de les rendre à la justice naturelle de leur esprit et à la liberté de leur jugement: car il paraissait insensé qu'un philosophe se laissât conduire par les jugements du vulgaire qui, pour la plupart, sont faux et trompeurs, au lieu de s'appliquer à connaître les faits et leurs véritables causes.

Mais n'est-ce pas justement le but de la logique aristotélicienne ? Il faut croire que les interprètes de la logique aristotélicienne au XVI<sup>e</sup> siècle comprenaient très mal la pensée de leur maître ! Quoique ceci dépende, bien sûr, de la valeur du témoignage de La Ramée. Les carences de leur interprétation contribuèrent en tout cas à mener La Ramée loin de l'enseignement traditionnel soi-disant aristotélicien.

Bref, je commençai à me dire en moi-même (je me serais fait scrupule de le dire à un autre !): « Eh ! bien, qui m'empêche de socratiser un peu et d'examiner en dehors de l'autorité d'Aristote si cet enseignement de la Dialectique est le plus vrai et le plus convenable ? . . . Que serait-ce si toute cette doctrine était mensongère ? *Quid si commentitia ista sit doctrina ?* »



Remarquons que La Ramée place le problème sur un plan pédagogique et non métaphysique: la question qui termine le texte cité marque le *commencement* de la deuxième phase de la réflexion, le prélude à la révolte.

Jusqu'à présent La Ramée s'est persuadé de l'inutilité de la méthode à laquelle ses régents l'avaient dressé. Il a jugé en lui-même et par lui-même que ses études n'avaient été que perte de temps. Pouvait-il bien sincèrement oublier ses doutes et accepter d'enseigner et de répandre une doctrine qui ne lui avait valu qu'insatisfaction et *douleur*? Aussi son ressentiment fut-il grand contre l'Académie dont il avait subi les règlements, contre les « maîtres de l'eschole publique » qui

. . . mesprisantz les livres de tous aultres philosophes, avoient mis Aristote en possession de si grande autorité qu'en fin finale [s'était] trouvé Aristote seul heritier de tous les anciens philosophes [et] reputé estre le seul inventeur et perfecteur de ceste doctrine [la dialectique ou logique] <sup>13</sup>.

C'est alors que le commentaire de Galien lui tomba sous la main. Pour accidentelle qu'elle soit, cette trouvaille n'est pas extraordinaire dans le Paris de 1536. La comparaison tentée par Galien entre les doctrines d'Hippocrate et de Platon dut être une tentation forte pour notre philosophe en mal de scepticisme; elle l'initia surtout à la *méthode* socratique. Il crut avoir atteint au but: emporté par une fougue héréditaire et un enthousiasme juvénile, il décida de clamer sa colère. Tenté par la perspective d'une rénovation de l'enseignement et nullement rebuté par les efforts qu'il aurait à fournir, il décida de dévisser l'idole. Il frappa un grand coup, poussa ses conclusions à l'extrême (c'était la mode!) et triompha de ses adversaires au détriment de la vérité, finalement dénaturée par ses exagérations.

Quoique, par le texte qui précède, il semble avoir bien compris la méthode socratique, nous ne pouvons affirmer qu'il ait connu dès 1536 la philosophie platonicienne qui ne se laisse pas percer facilement par le premier venu, surtout par celui qui, rompu et dressé à la discipline *aristotélique*, doit opérer une conversion complète des perspectives de la philosophie. Il est bien plus probable que Pierre

<sup>13</sup> *Dialectique*, 1555, *Préface*.



de La Ramée se livra tout d'abord à une analyse critique dont Aristote fut la victime avant de pénétrer, avant de lire, « de goûter et d'aimer » les dialogues de Platon qui traitent de la dialectique.

Ce travail critique eut pour premier résultat de lui faire renier son passé scolastique. Cette année 1536 il soutint sa thèse de maîtrise ès arts. La soutenance fut tumultueuse quoique le dernier mot lui restât. L'Université fut émue par cette thèse arrogante

. . . laquale havendo eccitati contra di lui tutti l'ingegni. Egli nondimeno con tanta prontezza e sottigliezza di riposte la difese, cha fa rimaner confusa e stupita la città di Parizi<sup>14</sup>.

Malgré tout, la thèse de La Ramée entra dans les cadres prévus de ces exercices d'école et bien qu'elle sapât et niât l'efficacité de l'enseignement scolastique, elle la sapait et la niait dans toutes les règles que cet enseignement avait arrêtées !

Quant à l'auteur lui-même « après qu'il fut nommé et gradué pour maistre ès artz », après qu'il eut renié Aristote et refusé de le suivre désormais, il se retrouvait gros Jean comme devant. Certes, il avait gagné chèrement son titre, s'était fait quelques amis, s'était suscité beaucoup plus d'ennemis, mais il n'était ni plus sage ni plus savant qu'auparavant, sauf à connaître son ignorance.

Car si cette thèse lui avait permis de déverser sa bile et si son triomphe le comblait, il n'était pas pour autant libéré des questions qui le tourmentaient. Renier ses maîtres, ses études, les efforts de neuf années, telle était la signification de ce débat public. Restait à découvrir une méthode propre à remplacer celle qu'il avait honnie. Si la méthode des aristotéliens était inutile et ses principes mensongers, de quelle autre méthode se servirait-il dans ses recherches futures ? Il n'oublia pas que l'initiation au socratisme — qu'il devait à Galien — lui avait apporté quelque réconfort. Il se souvint de son grand désir de lire en entier les dialogues de Platon qui traitent de la dialectique et commença une « queste » dont les résultats devaient être consignés sept ans plus tard dans les *Institutiones dialecticæ*.

Après que je fus nommé et gradué pour maistre ès artz, je ne pouvois me satisfaire en mon esprit et jugeois en moi-mesme que ces disputes [ et notamment cette fameuse dispute qui avait duré un jour entier lors de sa soutenance ] ne m'avoient apporté autre chose que perte de temps<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Alessandro TASSONI, *Pensieri diversi*, l. X, ch. iij: cité par BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Ramus*.

<sup>15</sup> Obsession tout humaniste, voir RABELAIS, *Gargantua*, ch. XXII.

Ainsi estant en cest esmoy je tombé, comme conduit par quelque bon ange, en Xénophon, puis en Platon où je cogneus la philosophie de Socrate<sup>16</sup>.

Remarquons bien que ce n'est plus tout à fait une découverte. Pierre de La Ramée connaît déjà la méthode de Socrate, c'est maintenant la philosophie platonicienne qu'il aborde.

Et lors, comme épris de joie, je mets en avant que les maîtres des arts de l'Université de Paris estoient lourdement abusés de penser que les arts libéraux fussent bien enseignés pour en faire des questions et des ergos, mais que, toute sophistication délaissée, il en convenoit expliquer et proposer l'usage<sup>17</sup>.

Fallait-il que l'aristotélisme fût mal compris par les interprètes du XVI<sup>e</sup> siècle ! Ne croirait-on pas que les critiques ramistes s'adressent aux dialogues de Platon et que les espoirs soient provoqués par la lecture de l'*Organon* ? N'est-ce pas Aristote qui reproche à ses adversaires, à ses prédécesseurs les « questions et les ergos » ? N'est-ce pas Aristote qui s'est proposé d'expliquer la logique et qui a voulu lui donner un usage précis ? Il est paradoxal de trouver une situation tout à fait différente de celle à laquelle on s'attendrait. C'est que le mépris de l'usage causé par un goût abusif des subtilités théoriques, l'inutilité des prouesses réalisées par les chevaliers du *Sic et non* a rebuté l'*Usuarius* ! La découverte de la méthode socratique l'a enhardi. Après avoir prudemment socratisé, voilé qu'il défiait tout le corps des péripatéticiens et entraînait en lice avec un enthousiasme qui fut qualifié de morgue et de fanfaronnerie par ses adversaires. Lui qui, quelques mois plus tôt, se faisait scrupule de confier à un autre ses premiers doutes, engageait une polémique qui ne se terminerait qu'à sa mort. Il devait avoir des raisons sérieuses pour renier ainsi l'enseignement scolastique et mépriser la formation qu'il avait reçue. Quelles étaient ses raisons ? Quels étaient ses reproches ? Comment réussit-il à convaincre Aristote de mensonge ?

Pour répondre de façon satisfaisante à ces questions, il serait nécessaire de connaître sa thèse de 1536. Or elle ne nous est pas parvenue parce que, probablement, elle ne fut jamais imprimée. Cependant nous pouvons consulter une œuvre, publiée sept ans plus tard, où se retrouve sans doute l'essentiel de sa thèse ; ce sont les

<sup>16</sup> LA RAMÉE, *Remonstrance au Conseil privé*, 18 janvier 1567.

<sup>17</sup> *Ibid.*



*Animadversiones aristotelicæ*. Nous aurons, en outre, l'avantage de trouver, jointe à la critique, l'ébauche de la méthode nouvelle qu'il proposait, les *Dialecticæ Institutiones*<sup>18</sup>.

## II. — LA TENEUR PROBABLE DE LA THÈSE.

Malgré leur titre ambitieux, les *Animadversiones aristotelicæ* ne traitent que de logique. Il devait en être probablement de même de la thèse de 1536: ce qui réduisait passablement la question! Mais ne croyons pas à un préjugé qui soit personnel à La Ramée: il est aisé de deviner pourquoi «attaquer Aristote» signifiait à cette époque «attaquer la logique aristotélicienne». Pierre de La Ramée nous a déjà confié que, pendant trois années, selon les règlements de l'Université de Paris, il avait «lu, discuté, médité les divers traités de l'*Organon* car de tous les livres d'Aristote ce sont ceux qui se lisent et relisent durant le cours de ces trois années». Étienne Pasquier, dans ses *Recherches de la France*, rappelant les origines de l'Université de Paris, transcrit *in extenso* les règlements primitifs (1254) concernant le programme d'étude des quatre grandes écoles de la rue du Fouarre qui constituaient alors la Faculté des Arts<sup>19</sup>. Or il ressort de ces règlements que les études n'étaient pas réduites à l'origine à broder des commentaires autour du seul Aristote. Mais peu à peu l'on abandonna les autres auteurs du programme: Boèce, Porphyre, Priscien . . . Il faut croire qu'on était arrivé, au temps de La Ramée, à réduire les programmes à leur plus simple expression puisque les Écoles de la rue du Fouarre disparurent alors sans laisser de trace. «*Nuper vero diem postrem' obiit, qui postremus in Schola publica Philosophiæ Professor fuit*», écrit La Ramée dans l'*Advertissement pour la Réformation de l'Université de Paris* (1562). Lui-même avait peut-être fréquenté l'école publique de la nation picarde au moment où elle menaçait de disparaître, au moment où les maîtres s'y con-

<sup>18</sup> *Petri Rami Animadversiones aristotelicæ. Parisiis, excudebat Jacobus Bogardus, mense septembri 1543. — Ad celeberrimam et illustrissimam Parisorum Academiae (Lutetiæ). Le second opuscule est intitulé: Petri Rami Dialecticæ Partitiones sive Institutiones, Parisiis, excudebat Jacobus Bogardus, mense septembri 1543 . . . (dédié à la même).*

<sup>19</sup> PASQUIER, *Œuvres, Recherches de la France*, t. IX, ch. XIII: édition d'Amsterdam, 1723, t. I, col. 913-914.



tentaient de lire et de relire l'*Organon*. Depuis l'arrêt de 1254 que cite Pasquier, les choses avaient bien changé.

Comme les coutumes se tournent avecques le temps de l'une à l'autre, aussi l'usage des Collèges ayant gagné pied dedans l'Université, on commença de mettre en oubly, dedans ces grandes Escoles, la lecture de Priscian . . . et s'arresta l'on seulement en celle d'Aristote<sup>20</sup>.

Et bientôt Aristote lui-même ne fut plus connu que par oui-dire<sup>21</sup>. Voilà pourquoi Pierre de La Ramée se borne à attaquer la logique aristotélicienne: c'était encore en ce domaine qu'on se réclamait le plus souvent de l'autorité du maître.

Que reprochait-il à cette logique dite aristotélicienne? Tout d'abord

. . . d'être obscure et confuse comme le chaos parce que, en traitant de l'invention et de la disposition, le Stagirite n'apporte ni définitions, ni divisions, ni exemples lucides et populaires<sup>22</sup>.

D'autre part,

Aristote *et ses disciples* [c'est nous qui soulignons] ont mal constitué la dialectique, car leurs livres de logique renferment beaucoup de choses inutiles, encore plus de redondances et omettent beaucoup de règles indispensables<sup>23</sup>.

C'est un langage que nous connaissons bien. Lefèvre d'Étaples ne déclarait pas autre chose quoiqu'il en tînt responsables non pas Aristote mais ses commentateurs.

Les Goths ont ruiné les lettres latines, écrivait-il en 1497; toutes les bonnes disciplines ont reçu leur empreinte: la philosophie a dû emprunter leur langage. Apprenez d'abord que les suppositions, les ampliations, les restrictions, les appellations, les exponibles, les insolubles, les obligations ne présentent qu'un intérêt nul et fort médiocre et que les règles tirées de leur étude n'ont rien à voir avec la vraie logique ni avec la vraie philosophie. Qui pense autrement est indigne d'elle. Ces expressions appartiennent à la sophistique<sup>24</sup>.

La substance des reproches de Lefèvre n'est pas différente des animadversions ramistes. Cependant La Ramée ne distingue pas aussi clairement Aristote de ses commentateurs. Nous ne croyons pas que la confusion qu'il fait soit volontaire. Il nous semble être en pré-

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Voir *Arrêt de 1578*: cité par DUBARLE, *Histoire de l'Université de Paris*, Paris 1844, p. 22.

<sup>22</sup> *Petri Rami Animadv. arist.* 1548, l. IV, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Libri logicorum ad archetypos recogniti cum Novis ad litteram commentariis . . .*, fo 1 vo: cité par RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, p. 415.

sence d'un jeune philosophe qui ne connaît d'Aristote que ce qu'on a bien voulu lui apprendre et qui ne devine même pas les amputations qu'on a fait subir à la doctrine aristotélicienne pour être assimilable par de jeunes chrétiens. Ainsi s'explique, croyons-nous, que la plupart des insultes adressées à Aristote dans les *Animadversiones* soient injustes et que les critiques y soient excessives. Il est possible qu'il fallût plusieurs années pour que leur auteur s'aperçût que l'Aristote dont parlaient ses maîtres scolastiques n'était pas celui qui avait écrit les magnifiques traités de l'*Organon*, que c'en était un autre, fait de pièces et de morceaux, défiguré par les incompréhensions des commentateurs médiévaux.

Il ne fut pas le seul à attaquer des thèses aristotéliciennes qui n'étaient telles que par erreur: n'en faut-il pas conclure que les clercs du XVI<sup>e</sup> siècle s'autorisaient du nom d'Aristote pour enseigner des subtilités de leur invention ?

La Ramée discrédite la logique de l'École pour des motifs pédagogiques. Confuse, elle se prête mal à former de jeunes esprits. Ésotérique, on la considère trop comme un bijou de famille que les générations doivent respectueusement se léguer, alors qu'elle devrait être, selon lui, un instrument, un outil susceptible de servir à l'amélioration de nos connaissances. Quand il attaquera la métaphysique aristotélicienne, ce sera pour des raisons religieuses et morales plus que pour des motifs pédagogiques. Mais, par l'audace de l'attaque, les *Animadversiones* élevèrent leur auteur au rang de défenseur de la liberté de penser contre les partisans aveugles de l'autorité en matière de philosophie et le destinèrent à être accusé d'hérésie.

Il nous semble que cette première œuvre était trop violente pour que ses adversaires puissent juger équitablement l'apport positif des *Institutiones* publiées simultanément. Celles-ci ne sont qu'une ébauche de la *Dialectique*, certes; elles nous convainquent cependant du fait que l'opposition de La Ramée n'était pas une opposition verbale. Ses véritables adversaires sont ceux de Lefèvre, de Budé, d'Érasme, de Rabelais, de Dolet. Ce sont les Goths, les sorbonnicoles, les Janotus de Bragmardo et autres *maîtres inertes*, tous ceux qui se plaisaient à réduire *in modo et figura* les plus innocentes vétilles. Malgré certaines innovations verbales, l'esprit reste aristotélicien dans



les *Institutiones*. De toute l'œuvre, la partie la plus originale, la plus neuve, est celle qui expose la méthode. « *Methodus . . . doctrinæ est dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subjectas et singulares partes deductarum per quam tota res facilius doceri percipique possit*<sup>25</sup>. » Le critère de disposition est nettement ramiste. Il est si important de placer d'abord au tout début de la démarche logique les choses les plus faciles à enseigner que l'auteur préconise une méthode — qu'il appelle *méthode de prudence* — « *quæ, pro conditione personarum, rerum, temporum, locorum consilium disponendi dabit*<sup>26</sup> ». C'est que le premier but de la méthode est d'être utilisable et utile. Utile à celui qui enseigne, utile aussi à ceux qui apprennent l'art difficile de penser. Elle tend à mettre en pratique les connaissances que nos facultés naturelles ont acquises par l'étude théorique de l'art logique. Elle prétend unir l'art à l'usage à tel point d'ailleurs qu'il vaudrait mieux avoir l'usage sans art que l'art sans usage. Idée maîtresse qui sera de nouveau exprimée dans la *Dialectique* de 1555, idée qui nous semble être l'une des plus importantes du ramisme. « *Exercitatio . . . quæ in actum naturam arte instructam deducat*<sup>27</sup>. » Idée qui fut à l'origine de la révolte; peut-être même idée maîtresse de la thèse de 1536.

A notre avis, deux aspects sont à considérer dans les *Dialecticæ Institutiones* :

1° Un aspect formel d'abord. Pierre de La Ramée préconise un art de penser qui est constamment orienté vers l'usage. C'est pourquoi d'ailleurs il distingue, dès cette époque, la méthode de nature de la méthode de prudence. L'une démontre, l'autre convainc. L'une est plus logique, l'autre est plus dialectique (s'il est permis de faire intervenir une distinction aristotélicienne que La Ramée refuse). La raison d'une telle distinction est simple; il est quelquefois impossible de se servir de la méthode de nature ou méthode *a priori*: elle est inutilisable soit que les principes ne sont pas connus au début de la réflexion, soit que les auditeurs sont incapables d'admettre ou de comprendre ces principes généraux et exigent du dialecticien qu'il

<sup>25</sup> *Petri Rami Dialecticæ Institutiones*, 1548, l. III, ij, p. 123.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 136.



parte des faits, du monde sensible. Mais, qu'il recherche les arguments, qu'il les dispose en syllogismes afin d'aboutir à une conclusion certaine, qu'il enchaîne les syllogismes pour démontrer une vérité, le dialecticien tel que La Ramée le conçoit, n'est-il pas plus aristotélicien que platonicien ? Oh ! dira-t-on, c'est un rhéteur, non un logicien. Il cherche à convaincre, à persuader : tel n'est pas le but qu'Aristote assigne au logicien qui pose et démontre.

Et voilà où Aristote pourrait bien mériter la critique de La Ramée. Il ne faut pas oublier que celui-ci est avant tout un professeur. Son expérience lui a fourni la conviction qu'il est impossible de toujours procéder par la méthode *a priori*, qu'il est quelquefois obligatoire de persuader avant de démontrer. En réformant la dialectique, il a d'abord en vue l'utilité pédagogique de la méthode qu'il codifie.

2° Un aspect que nous appellerons matériel, faute de posséder un terme meilleur. Les exemples par lesquels l'auteur illustre les procédés logiques qu'il décrit prouvent bien l'orientation pédagogique de sa recherche. En constatant l'application constante des procédés logiques à l'étude des textes, certains concluent : voilà de bons conseils de rhétorique. N'est-ce pas cependant l'usage le plus immédiat qu'un élève d'humaniste en pouvait faire ? Il était mis en contact avec les textes anciens qu'il devait analyser, comprendre, traduire, assimiler, imiter. Souvenons-nous des confidences de Ronsard sur le travail que Daurat imposait aux jeunes poètes de la Brigade. N'était-ce pas la meilleure façon d'apprendre à l'élève à raisonner par lui-même que de lui montrer comment orateurs, poètes, philosophes raisonnèrent ? Cela signifie-t-il que l'usage de la logique se réduit pour La Ramée à la seule rhétorique ? Sûrement pas. Et cette union intime, provisoirement exclusive, suffirait-elle à prouver la tendance platonicienne de la dialectique ramiste ? Nous ne le pensons pas. Ses adversaires l'en accusèrent bien plus tard ; des historiens modernes l'ont affirmé<sup>28</sup>.

Comme tous les mouvements intellectuels dont les résultats deviennent appréciables, le platonisme commençait à exciter des défiances et des animosités dangereuses, écrit Abel Lefranc. La nature même du succès [de Pierre de La Ramée] autant que le milieu dans lequel il l'avait

<sup>28</sup> Voir Victor COUSIN, *Fragments de Philosophie cartésienne*, 1847 : cité par WADDINGTON, *P. Ramus, sa vie, ses écrits, ses opinions*, 1855, p. 7-8.

rencontré, le désignait aux fureurs de la vieille Sorbonne et de toute la gent ignorante qui gravitait autour d'elle. Il est clair, en effet, quoique cela n'ait point été remarqué jusqu'à présent, que l'apparition du célèbre traité de Ramus, les *Animadversiones*, dont la publication déchaîne la tempête universitaire qui signale la fin de l'année 1543, se lie d'une manière étroite aux autres efforts tentés en faveur de la philosophie académique. Son rôle s'explique plus aisément lorsqu'on sait que, depuis plusieurs années déjà, des esprits audacieux s'efforçaient de substituer l'autorité de Platon à celle d'Aristote et de répandre dans le public la doctrine longtemps méconnue du premier. Ce qui a pu tromper sur le but poursuivi par Ramus, dès son entrée dans la carrière philosophique, c'est que sa propagande a pris d'abord le caractère d'une manifestation anti-aristotélicienne. Les *Animadversiones* . . . furent considérées surtout comme une violente attaque contre Aristote, la plus passionnée que le XVI<sup>e</sup> siècle eût encore entendue. Mais si l'on examine de plus près, non seulement cette mémorable publication, mais aussi les ouvrages nombreux où le philosophe picard a abordé des questions analogues, on s'aperçoit rapidement que le culte de Platon et de son maître domine sa pensée<sup>29</sup> . . .

et ce culte, pour Abel Lefranc, s'élèverait chez l'auteur de la *Dialectique* à la hauteur d'une véritable religion.

D'un tempérament agressif, La Ramée a donnée à son livre le caractère d'une réfutation qui, tout exagérée qu'elle puisse paraître aujourd'hui, n'était que conforme aux habitudes querelleuses du temps. Le ton apparemment négatif de cette profession de foi ne doit pas tromper sur les convictions ardentes de son auteur. Celui-ci [ toujours selon Abel Lefranc ] voulait moins détruire le prestige du Stagirite que régénérer l'enseignement de la logique dans l'École, par l'action de la dialectique platonicienne<sup>30</sup>.

On ne peut cependant se baser sur des dessous obscurs et des arrière-pensées inexprimées pour ranger La Ramée parmi les platoniciens. Waddington, en cela disciple de Cousin, instruit le procès en évoquant tous les détails de la polémique qui opposa l'auteur des *Animadversiones* à l'Université de Paris. Nous ne pouvons pas nous permettre d'ignorer ces « démêlés » universitaires puisqu'ils renseignent sur la position de La Ramée dans les années 1543-1547, c'est-à-dire dans la période où il préparait la *Dialectique*. Nous les rappellerons brièvement. Mais quoique « de nombreux passages de son œuvre » prouvent son platonisme, nous nous contenterons d'analyser la *Dialectique* puisqu'elle est, de l'avis même de son auteur, le pilier de toute la doctrine<sup>31</sup>. Cette analyse, en nous révélant les principes aux-

<sup>29</sup> LEFRANC, *Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*, dans la *Revue d'Histoire de la Littérature française*, 1896, p. 25-26.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> « *E quidem, si die de vigiliis studiisque interrogas, Lector, sepulchri mei columnam e logicæ institutione desiderem* » (*Dialectica, libri duo*, 1572, p. 2).



quels il se réfère, nous convaincra en outre que les polémiques antérieures furent d'abord les conséquences de la thèse de 1536 et du projet de réforme générale de l'enseignement qu'incluait l'opposition ramiste à la logique de l'École. Il y avait là suffisamment de corde pour le pendre sans recourir encore à un « culte » pour le platonisme que La Ramée lui-même a désavoué.

### III. — LES « DÉMÊLÉS SUCCESSIFS » AVEC L'UNIVERSITÉ DE PARIS.

Son grade de maître ès arts lui ayant conféré la licence d'enseigner, Pierre de La Ramée s'établit dans le petit Collège de l'*Ave Maria* avec deux autres régents de l'Université qu'il avait amenés à partager ses vues: Omer Talon de Beauvais et Barthélemy Alexandre de Reims. Le premier, grand-oncle du célèbre avocat général, enseignait la rhétorique: ce fut son plus fidèle ami.

Les cours de l'*Ave Maria* furent évidemment adaptés aux premières conclusions de La Ramée. Estimant que l'enseignement de la logique devait être vivifié, ces professeurs le joignirent pour la première fois au cours d'éloquence (rhétorique). En pratique, ils expliquaient les préceptes de la logique en les illustrant par des textes extraits des œuvres de l'Antiquité gréco-latine et d'autre part, ils analysaient ces textes en les comprenant à l'aide des règles logiques qui les régissent et en forment l'armature. Dans cette union de la philosophie et de l'éloquence se traduisait le principe ramiste suivant lequel il n'y a qu'une seule méthode, dont tous les « hommes illustres » se servent — qu'ils soient poètes, orateurs, philosophes ou mathématiciens, et dont les élèves doivent retrouver les procédés afin d'être capables de les utiliser et de les expliquer dans quelque domaine que ce soit.

Par sa nouveauté, cette formule pédagogique attira une foule d'auditeurs aux cours publics de l'*Ave Maria* et . . . les foudres de la Sorbonne. Conséquence normale de la réformation de la dialectique — dont peut-être l'idée avait été donnée à La Ramée par Jean Sturm, — la réforme pédagogique entreprise était en tout cas en parfait accord avec la réaction de 1536. L'une et l'autre, par leur opposition aux formules traditionnelles et leurs refus des rou-



tines, ne pouvaient que provoquer l'ire de l'auguste assemblée des maîtres scolastiques.

De plus, et comme l'a bien vu Abel Lefranc, la tentative ramiste souleva des réactions violentes parce qu'elle était parallèle aux efforts contemporains. En 1542 plusieurs événements indiquaient une pénétration plus intense du rationalisme en France. C'est à cette époque que Vicomercato inaugura la chaire de philosophie au Collège royal et y fit accéder avec lui, d'une façon officielle, l'averroïsme padouan. C'est cette même année que Guillaume Postel dénonça la présence à Paris de disciples de Padouans, en particulier de Pomponazzi. C'est cette année aussi qu'Antoine Fumée envoya à Calvin un rapport sur l'existence à Paris de « libertins ». L'année suivante, Gentien Hervet signalait dans deux préfaces l'existence et la doctrine des « athées » . . . Il est des individus qui sont doués d'opportunisme à rebours, tout au moins le croirait-on, puisque cette année 1543, quelques mois après cette efflorescence, parurent les *Animadversiones aristotelicæ* et les *Dialecticæ Institutiones*.

L'heure était grave pour la Sorbonne qui réagit promptement. L'auteur était d'ailleurs conscient du danger mais, écrivait-il dans la première œuvre,

. . . puisque dans l'intérêt de la vérité nous avons déclaré la guerre aux sophistes, c'est-à-dire aux ennemis de la vérité, ce ne sont pas seulement tous les travaux et tous les périls qu'il faut affronter pour détruire de fond en comble ces repaires de sophistes mais une mort intrépide et glorieuse qu'il faut accepter au besoin<sup>32</sup> !

On voit bien qu'il ne s'agit plus d'Aristote mais bien des « Goths » . . . Nous pensons qu'une telle provocation est quelque peu rhétorique, que l'idée de « mort glorieuse » et de « guerre aux sophistes » est un symbole, une comparaison avantageuse . . . mais il faut bien admettre aussi, avec Waddington, que c'était là une « parole prophétique<sup>33</sup> » !

Les sorbonniques, excités par les harangues de Pierre Galland, principal du Collège de Boncour, furent effrayés par l'idée même d'une réforme éventuelle des études. Ils résolurent de réagir et le 20 octobre 1543 (l'œuvre avait paru en septembre !), la Faculté de Théologie censura les deux volumes. De plus, Pierre de La Ramée

<sup>32</sup> *Petri Rami Animadversiones aristotelicæ*, 1543, fo, 15.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 36. On sait qu'il fut assassiné à la Saint-Barthélemy.

fut convoqué devant le prévôt sous l'inculpation de menées anti-religieuses<sup>34</sup>. Sous l'influence du juriste portugais, Antoine de Govea, la Grand-Chambre du Parlement fut saisie de l'affaire qui échoua en dernier ressort au Conseil privé de François I<sup>er</sup>.

La résistance s'était organisée et liguée par les soins de Pierre Galland et d'Antoine de Govea. Celui-ci, fervent aristotélien, défendait la doctrine avec autant de fanatisme que La Ramée en apportait à l'attaquer. Celui-là cachait très probablement sous des motifs louables une lamentable jalousie née de ces innombrables querelles de clocher qui ne devaient pas manquer d'opposer les uns aux autres les collèges de la Montagne Sainte-Gevenière.

Le roi eût sans doute pris la défense de La Ramée si la querelle avait éclaté dix ans plus tôt. N'avait-il pas favorisé le renouvellement des disciplines par la fondation du Collège royal ? Il est vrai qu'en 1543 Budé était mort ! Et depuis 1530 la situation avait évolué. L'affaire des Placards, la réformation calviniste, les progrès du luthéranisme, les troubles que ces deux mouvements provoquaient, les jacqueries sporadiques, les récents soulèvements à propos de la gabelle, tout contribuait à persuader le roi des bienfaits d'une discipline sévère et d'une autorité centralisatrice — fût-ce sur la Rive gauche !

Et si Marguerite de Navarre se plaisait au milieu des penseurs libres, François I<sup>er</sup> résolut quant à lui de soutenir « Sa fille, l'Université de Paris » : il ordonna qu'un débat (ô tradition !) opposât les champions des deux thèses : Pierre de La Ramée et Antoine Govea<sup>35</sup>.

La dispute dura longtemps. Les juges péripatéticiens, aux dires d'Omer Talon « suaient sang et eau et récriminaient entre eux, se faisant mutuellement des reproches de leur imprudence qui les avait engagés dans un mauvais pas d'où ils ne sauraient sortir à leur honneur<sup>36</sup> ».

Pierre de La Ramée voulait en effet leur faire définir la dialectique. Or les juges péripatéticiens s'y refusaient, prétendant qu'il était inutile de la définir pour la rendre parfaite. Ils avaient cependant accepté de distinguer deux parties en la dialectique : l'inven-

<sup>34</sup> Accusation compréhensible en ce milieu où aristotélisme et christianisme étaient confondus.

<sup>35</sup> Voir l'arrêt royal cité par BRUCKER, *op. cit.*, t. V, p. 554.

<sup>36</sup> *Talœi Aud. Academia ad Carolum Lotharingum*, 1548.



tion et la disposition. Et justement La Ramée reprochait aux péripatéticiens de ne pas respecter cette distinction. Bref, après de multiples péripéties qui ne dépassent pas la dispute d'école — où le nom de Platon n'est jamais prononcé — Jacques Quentin et Jean de Beaumont, qui avaient accepté d'aider La Ramée dans le débat et partageaient ses idées, écœurés d'être témoins plus que juges, donnèrent leur démission. L'accusé se trouva dès lors devant trois péripatéticiens, Govea, Danès et Vicomercato, acharnés à sa perte. Aussi se résolut-il à quitter le combat.

Pierre de La Ramée, considérant l'ennui qui accable ses juges et la perte de temps que lui cause l'édit du roi, quitte la discussion et s'en remet au jury de toute l'affaire<sup>37</sup> . . .

Non sans humour on le voit quoique le ton soit amer. Le jury ne tarda pas à juger qu'

. . . il importait à la république des lettres que cet ouvrage [*Ani-madversiones aristotelicæ*] fût supprimé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre intitulé *Dialecticæ Institutiones*<sup>38</sup> . . .

Le jury fut sans doute indulgent pour l'auteur qui avait fait preuve de tant de soumission. Car il s'agit là d'une mesure de discipline plus que d'une condamnation formelle de la doctrine. L'auteur aurait pu être brûlé comme Étienne Dolet . . . Il est seulement réduit au silence, ses livres supprimés; sa doctrine est jugée perturbatrice de « la république des lettres »: le mot peut faire sourire le lecteur qui connaît la tyrannie exercée à cette époque sur le métier des lettres. Le roi d'ailleurs ne se contenta pas de confirmer cet arrêt; il l'aggrava par la « sentence donnée . . . contre Maistre Pierre de La Ramée . . . prononcée à Paris le XXVI de Mars 1543 » (v. s.). Ce dernier y est dit « temeraire, impudent [ pour ] avoir réprouvé et condamné le train et art de logique receu de toutes nations, que luy-mesme ignoroit. En consequence Nous defendons . . . audit Ramus . . . ne lire en Dialectique ne Philosophie en quelque maniere que ce soit sans Nostre expresse permission<sup>39</sup>. »

La sentence est assez sévère pour nous permettre de penser que La Ramée n'avait pas tout à fait tort d'attaquer une routine scolaire

<sup>37</sup> Cité par WADDINGTON, *op. cit.*, p. 46.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 47. Arrêt cité textuellement dans DU BOULAY, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 394.

<sup>39</sup> Cité par DU BOULAY, *op. cit.*, t. VI, p. 388. Voir aussi CREVIER, *Historia Universitatis Parisiensis*, VI, 390.



qui n'avait pas de moyens plus philosophiques pour se justifier. Réflexion que ne peut s'empêcher d'ajouter Omer Talon à la fin du récit du « jugement aristotélique » :

Ce que j'ai raconté suffira pour faire comprendre à tout le monde combien la logique des Péripatéticiens est redoutable et pleine de colère puisqu'elle a recours à de tels arguments contre ceux qui la combattent <sup>40</sup>.

Le premier procès condamnait les principes, le second allait condamner la méthode qui en découlait et que La Ramée appliqua audacieusement malgré l'interdiction royale, au Collège de l'*Ave Maria* puis au Collège de Presles. Car, quoiqu'il fût condamné au silence, il continua d'enseigner avec l'aide de ses collègues Talon et Alexandre. Il ne lui était défendu que d'enseigner la dialectique et la philosophie: il enseigna l'éloquence et les mathématiques. Talon se chargea de la philosophie . . . Or on sait que les deux régents appliquaient les mêmes méthodes que leur principal pour avoir accepté ses idées de réforme pédagogique ! Poussant même l'audace un peu plus loin, La Ramée préconisa une fois de plus et publiquement l'union des études littéraires et philosophiques dans son *Discours d'Ouverture* de 1544. Omer Talon commença l'étude de la philosophie dès janvier 1544 (v. s.) et La Ramée expliqua les premiers livres d'Euclide dont il publia cette même année une traduction latine. Mais le collège dut bientôt fermer ses portes et toute la Montagne Sainte-Geneviève fut désertée à cause d'une épidémie de peste. La Ramée, qui était sorti de la ville, y fut promptement rappelé par Nicolas Lesage, principal du Collège de Presles, qui désirait se faire remplacer. Le 1<sup>er</sup> décembre 1545, La Ramée prononça son *Discours d'Installation* au moment où son juge et ami, Jean de Beaumont, mourait pestiféré.

Quitte à raviver un conflit non encore apaisé, La Ramée annonça tout à coup qu'il étudierait et commenterait l'admirable passage où Cicéron s'efforce d'initier le peuple romain aux grandes idées platoniciennes: il avait choisi *le Songe de Scipion*. Mais les péripatéticiens veillaient. Ils excitèrent Nicolas Lesage à intenter un procès à son remplaçant en l'accusant de l'avoir évincé. Le Parlement, saisi de l'affaire, confirma La Ramée dans sa charge: sa situation se trouvait donc plus affermie que compromise par ce procès. Omer Talon en profita pour le rejoindre et Alexandre pour le quitter.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

Mais les cours d'éloquence faisaient de fréquentes incursions en logique: les adversaires s'en prévalurent pour attaquer le principal du Collège de Presles et l'accusèrent de consacrer deux cours quotidiens à la même matière puisque, d'autre part, Omer Talon illustrait sans vergogne les cours de philosophie par des exemples empruntés aux poètes et orateurs anciens. Cette méthode était si nouvelle que les adversaires de La Ramée écrivirent qu'il bouleversait le Collège de Presles. Mais lui ne s'en émut pas. Influencé par Lefèvre d'Étaples, il avait résolu de se taire. « Ma seule vengeance, écrivit-il, sera d'oublier à jamais les injures. »

Mais le mauvais génie de l'Université travaillait à sa perte: Pierre Galland, secondé par l'un de ses élèves, Pierre Charpentier, riche, ambitieux, doué de patrons puissants, régent de philosophie à Boncour et recteur trimestriel de l'Université. Ils accusèrent La Ramée de ne pas expliquer la philosophie durant les heures à ce réservées. La chose s'envenima au point que Charpentier, juge (en tant que recteur trimestriel) et partie, condamna le Collège de Presles en retirant toute valeur aux diplômes que l'on y décernerait. La jalousie encore une fois avait peut-être plus de part dans cette condamnation que la clairvoyance. Nicolas de Nancel, élève de La Ramée, nous confie, en effet — et c'est là probablement une raison majeure des poursuites de Galland, principal de Boncour, et des rancunes de Daurat, principal de Coqueret, — « qu'il n'y avait pas alors un Collège plus fréquenté des étudiants que le Collège de Presles ».

Dans sa séance du 15 janvier 1551, le Conseil universitaire avertit l'« ennemi de l'Université » qu'il ne suffisait pas de lire Aristote, mais qu'il était contraire aux règlements d'y mêler la lecture des poètes et des orateurs. Quoique la majorité des membres du Conseil fût en faveur de La Ramée, Charpentier maintint les mesures qui ruinaient le Collège de Presles.

L'accusé en appela au Parlement qui se réunit le 17 février suivant sous la présidence de Pierre Séguier, avocat général. Il avait choisi pour se défendre les avocats Jacques Fabricius et Christophe de Thou. Il argumenta lui-même et se basa, pour étayer son plaid, sur le succès de son cours auprès des étudiants et l'abréviation du temps des études. Il conclut en souhaitant que des professeurs fus-



sent nommés qui donneraient des cours publics et gratuits; en somme, il désirait une généralisation de la formule instaurée par le Collège royal. Le Parlement, ramenant la question dans des limites plus restreintes, exigea qu'il expliquât les auteurs du programme aux jours et heures indiqués. Mais il lui permit d'employer une méthode plus large, d'enseigner la philosophie aux jours fériés, ainsi qu'aux heures libres des jours ordinaires. En définitive, il gagnait sa cause.

Ceci ne manque pas d'être étonnant quand on sait la constance de ses rivaux à le perdre. Que s'était-il passé? Plus que les arguments qu'il avançait, la présence dans la salle même de l'audience de l'un de ses anciens condisciples de Navarre, Charles cardinal de Lorraine son Mécène, lui fut secourable. Gagné par l'éloquence de La Ramée, ce prélat persuada Henri II de la nécessité d'entretenir et d'augmenter le corps des lecteurs royaux fondé jadis par François I<sup>er</sup> son père. Il obtint même la création d'une douzième chaire en faveur de son protégé, la chaire de philosophie et d'éloquence<sup>41</sup>.

Cette chaire comblait les vœux de Pierre de La Ramée car, si elle le libérait du contrôle universitaire, elle confirmait surtout le principe générateur de son système. Cette alliance de la philosophie et de l'éloquence n'était pas seulement un procédé pédagogique susceptible de rendre moins aride l'étude de la logique: c'était d'abord une conséquence immédiate de l'unicité de la méthode de penser. A l'origine d'une logique simplifiée, sinon nouvelle, ce principe, que nous retrouverons dans notre analyse de la *Dialectique* mais qui se trouve déjà exprimé dans les *Dialecticæ Institutiones* ne pouvait que mettre « les ventz orageux sur la mer ».

Les sorbonniques ne devinèrent pas le but ultime de cette réforme apparemment anodine: ils ne s'y opposèrent que parce qu'elle bouleversait leur inertie. Cependant il ne s'agissait de rien moins que de détrôner Aristote en lui retirant le monopole de la vérité. Remarquons bien que pas une fois, au cours de la polémique, le nom de Platon n'a été prononcé. Avant de passer à l'étude des principes auxquels la *Dialectique* se réfère, c'est une question que nous devons définitivement éclaircir.

<sup>41</sup> Etienne PASQUIER, *op. cit.*, l. IX, ch. XVIII.



La lecture de Platon qui a éclairé La Ramée sur le véritable usage de la logique n'implique pas qu'il ait adopté la dialectique platonicienne, ni à plus forte raison le platonisme. Si telle avait été son intention, n'eût-il pas été moins dangereux de publier des traductions latines, voire françaises, « des dialogues de Platon qui traitent de la dialectique » ? S'il s'était fait le champion du platonisme en France, comme d'autres le prétendent, n'eût-il pas été plus efficace de vulgariser tout bonnement les écrits du maître de l'Académie ?

Nous ne nions pas que la lecture de Platon l'ait libéré des routines aristotéliennes, qui étaient surtout routines d'école. Nous n'en sommes pas moins convaincu que, s'il détrônait Aristote, ce n'était pas au profit de Platon ni d'aucun autre. La preuve en est qu'il justifia sa rébellion en avançant que d'autres Anciens, antérieurs à Aristote, avaient suivi *naturellement* les préceptes que le Stagirite s'était contenté plus tard de codifier — alors que les scolastiques lui en attribuaient l'invention. D'ailleurs ce ne fut que bien plus tard que l'on donna des publications ramistes et du jugement « mémorable » qui les suivit une interprétation qui fait peser sur l'auteur le soupçon de platonisme. Et c'est La Ramée lui-même qui mit les choses au point en écrivant dans les *Scholæ mathematicæ* (1569) :

J'avais entrepris de faire connaître la philosophie de Socrate et il se trouva que j'avais attiré sur moi-même le malheureux sort de ce philosophe. Pour lui ressembler de tout point [ ? ] il ne m'a manqué que la cigüe<sup>42</sup>.

Malgré la vanité qui perce sous cette prétentieuse affirmation, le malheureux ne croyait pas si bien dire : le fer remplaça la cigüe trois ans après qu'il eut écrit ceci ! Ce texte aurait dû détromper les commentateurs. Exposer la philosophie d'un auteur, cela signifie-t-il obligatoirement que l'on partage ses idées ? A ce compte tous les historiens seraient des apôtres ! Dit-il d'ailleurs qu'il voulait faire connaître la philosophie de Platon ? Non pas. Il parle de la *philosophie de Socrate*. Ce n'est pas un jeu de mots pour ceux qui savent tous les compromis — et, après tout, les difficultés — que l'on rencontre dans les œuvres de Platon, les véritables tours de

<sup>42</sup> P. R. *Scholæ mathematicæ*, l. III, *ad init.*

force que le maître de l'Académie a dû accomplir pour accorder les conclusions de Socrate et celles d'Héraclite !

Ce *socratisme*, continue La Ramée, me valut d'être joué et farcé par toute l'Université de Paris, puis condamné comme ignorant, impudent, malicieux, perturbateur et calomniateur. La langue et les mains me furent liées en sorte qu'il ne m'était loisible de lire ni d'écrire, ni publiquement ni privément <sup>43</sup>.

Ses tourments ne furent pas inutiles: d'autres s'en convainquirent peut-être qu'il n'y a

. . . véritablement point d'apparence qu'un particulier fasse dessein de réformer un État . . . ni même aussi de réformer le corps des sciences ou l'ordre établi dans les Écoles pour les enseigner <sup>44</sup> !

S'ils ne furent pas inutiles, ils furent probablement immérités car la démarche philosophique de La Ramée, l'esprit qui la guida, la thèse de 1536 elle-même qui causa toute cette polémique, étaient bien proches de l'aristotélisme malgré les apparences . . . L'auteur parle bien de socratisme, il est vrai; peut-être est-ce tout simplement pour qu'on fasse bien la distinction entre ce qu'il croit être la méthode naturelle de penser qu'il voudrait voir employée dans les écoles et les systèmes philosophiques dont les héritiers font des routines, que ce soient des aristotéliens ou des platoniciens . . . Ce socratisme dont il parle dans les *Scholæ* rappelle la décision qu'il avait prise en 1536; il avait voulu « socratiser ». C'est dans cet esprit qu'il conçut sa thèse; c'est à l'exemple de Socrate qu'il repensa certains problèmes; c'est le socratisme que nous retrouverons au principe de la *Dialectique*. Ce n'est pas le platonisme ! Nous ne connaissons pas de texte plus probant que celui qui ouvre les *Scholæ in liberales artes* où l'auteur répond à une injuste accusation de Turnèbe.

Quelqu'un a écrit dernièrement que Ramus enseignait la méthode de Platon et qu'il condamnait celle d'Aristote. Cet auteur, qui d'ailleurs est instruit et bienveillant, n'a jamais lu la Logique de Ramus car il aurait vu que, suivant elle, il n'y a qu'une seule méthode qui a été celle de Platon et d'Aristote aussi bien que d'Hippocrate et de Galien. Cette méthode se retrouve dans Virgile et dans Cicéron, dans Homère et dans Démosthène, elle préside aux mathématiques, à la philosophie, aux jugements et à la conduite de tous les hommes. Elle n'est de l'invention d'Aristote ni de Ramus.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> DESCARTES, *Discours de la Méthode*, II<sup>e</sup> partie.

Il n'est pas de plus nette déclaration d'indépendance. Elle est d'autant plus valable qu'elle ne se réduit pas à n'être qu'une prétentieuse déclaration d'originalité.

#### IV. — LES PRINCIPES.

Notre propos nous a déjà entraîné dans le domaine des principes auxquels se réfère l'œuvre de La Ramée tout entière et notamment la *Dialectique*. Il semble bien, en effet, que la possibilité d'une réflexion philosophique indépendante des données traditionnelles soit le point de départ de la démarche ramiste. Sa thèse de 1536 n'était-elle pas dirigée contre la soumission à l'autorité traditionnelle ? Il affirmera plus tard cette indépendance sans l'ombre d'une équivoque.

*Nulla auctoritas rationis, sed ratio auctoritatis dominaque esse debet* <sup>45</sup>.

Nulle autorité n'est au-dessus de la raison ; c'est elle au contraire qui fonde l'autorité et qui doit la régler.

Cette indépendance le pose immédiatement en dehors de la grande famille médiévale, puisqu'elle implique le refus de la subordination de la philosophie à la théologie. Et La Ramée le savait bien qui écrivait dès la *Préface* de la *Dialectique* :

Ayant devant les yeux non point l'autorité ou l'opinion d'aucun philosophe, ains seulement ces principes [raison et expérience] j'ay pris peine premièrement de rechercher par moy mesme telz preceptes et reigles que la matiere de l'art requiert <sup>46</sup>.

Une telle émancipation à l'égard de l'autorité de la tradition devait avoir par la suite des conséquences importantes sur l'évolution philosophique et religieuse de Pierre de La Ramée. Sans jamais renvoyer dos à dos philosophie et théologie, il refusa de transporter dans le domaine de la première, l'état d'esprit propre à la seconde. En théologie, des textes révélés, un magistère fixent les critères d'orthodoxie et représentent ici-bas l'autorité suprême de Dieu. La Ramée respecte cette autorité divine, mais il refuse catégoriquement de respecter en philosophie une autorité humaine qui n'a tant d'emprise que par « une lâche et servile indolence qui règne dans les écoles <sup>47</sup> ».

Il est bien regrettable qu'on ait accordé tant d'importance à l'aspect négatif de sa démarche : elle semble se réduire à une révolte, à

<sup>45</sup> P. R. *Scholæ mathematicæ*, l. III, p. 78.

<sup>46</sup> LA RAMÉE, *Dialectique* (1555), *Préface*.

<sup>47</sup> P. R. *Scholæ mathematicæ*, *loc. cit.*



un refus. Sa révolte n'est en fait que la conséquence d'un principe conçu *avant* sa thèse. Sa révolte ne se manifesta que lorsqu'il eut constaté l'*inutilisation* de la logique qu'on lui enseignait. Or cette constatation ne pouvait être faite que par un esprit convaincu préalablement de l'*utilité* de cet art et de la possibilité de l'appliquer à tous les arts libéraux. En d'autres termes, La Ramée ne s'est révolté que parce qu'il avait auparavant postulé la valeur souveraine de la raison humaine.

Ce n'est pas Aristote ni les textes aristotéliens qu'il rejette, c'est l'argument d'autorité. Ce serait donc se méprendre, à notre avis, sur le sens de la démarche ramiste de l'accuser d'emprunter de « grands pans d'aristotélisme » après que son auteur eut condamné l'esprit scolastique. Il n'a condamné Aristote que par accident. Il aurait condamné avec autant d'ardeur Épicure, Platon ou tout autre qui eût joui d'un culte semblable. Il n'était pas l'adversaire d'Aristote, mais l'adversaire de l'autorité en matière de philosophie.

Cette considération majeure, et celles qui précèdent, nous permettent de nier énergiquement que La Ramée ait été platonicien. On l'a affirmé pour avoir admis qu'à cette époque qui brûle Aristote adore Platon. Or toute une partie de la *Dialectique* s'oppose directement au platonisme. L'une des critiques les plus acerbes de l'œuvre vise le principe même de la dialectique platonicienne. Reprenant le dilemme où Ménon enferme Socrate<sup>48</sup> La Ramée remarque, comme le fera plus tard Montaigne, que

. . . ceux qui savent n'ont à s'enquérir, d'autant qu'ils savent, ny ceux qui ne savent, d'autant que pour s'enquérir il faut savoir de quoy on s'enquiert. Socrate descouvre ainsi ce dilemme et s'efforce de le ressouldre par je ne sçay quelle philosophie Pythagorienne, disant par tesmoignages des hommes divins, que nos esprits sont immortels, lesquels auroyent cogneu et apperceu entièrement toutes choses et en auroyent apporté la cognoissance en noz corps, quasi signée et scellée . . . Pour entière et pleine solution nous devons plustost, comme nous avons jà allégué Socrate, que l'esprit a puissance naturelle de cognoistre toutes choses quand il sera dirigé et disposé à les comprendre . . . ce qu'Aristote a pareillement suyvi . . . quand il dict que l'esprit de l'homme n'a point apporté en noz corps — comme Socrate a dict quelquefois — la cognoissance de toutes choses, mais la faculté et puissance de les cognoistre<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> PLATON, *Ménon*, 80 d 5 à 80 e 6.

<sup>49</sup> *Dialectique* 1555, *Péroration de l'Invention* (fin du premier livre).

Pierre de La Ramée rejette donc nettement la théorie de la réminiscence, qu'il traite de « je ne sçay quelle philosophie Pythagorienne » ; or la réminiscence est la raison d'être de toute la démarche ascendante de la dialectique platonicienne. La Ramée affirmerait avec autant de véhémence qu'Aristote que « nous ne nous souvenons de rien » ; mais il ne faudrait pas en conclure pour autant qu'il fait appel — implicitement — à la théorie aristotélicienne des deux intellects ! Il affirme simplement que notre esprit a la « *puissance naturelle* de cognoistre toutes choses . . . comme nos yeux qui n'apportent pas avec eux du ventre de la mère les espèces des couleurs [ mais ] seulement la *puissance* de les voir <sup>50</sup> ».

Ce deuxième principe de la théorie ramiste de la connaissance explique et motive la déclaration d'indépendance à l'égard de la théologie comme aussi à l'égard de tout système philosophique. Notre esprit ayant « puissance naturelle de cognoistre toutes choses » n'a pas besoin d'un apport révélé qui lui est étranger et, d'autre part, il peut, « s'il est bien dirigé », juger par lui-même de la vérité et de la fausseté de toutes choses sans avoir recours à l'autorité d'un penseur disparu ou à son témoignage.

On objectera qu'il est paradoxal de vouloir imposer une méthode à l'esprit humain quand on part du principe qu'il possède naturellement la puissance de connaître toutes choses. A quoi bon La Ramée a-t-il écrit une *Dialectique*, puisque le bon sens est, pour lui comme pour Descartes, la chose du monde le mieux partagée, puisque la raison n'appartient pas exclusivement à ceux qui font métier de philosopher, puisque tous les hommes, dès qu'ils pensent, emploient la même méthode qui n'a pas été inventée mais est inhérente à leur esprit ?

Remarquons qu'une objection semblable peut être opposée à Descartes. L'innéité et l'universalité de la méthode, qu'ils identifient à la raison, devraient leur rendre inutile tout projet de la codifier. On ne voit pas bien pourquoi l'un et l'autre ont cru faire œuvre utile en montrant la voie que la raison doit suivre pour atteindre à la vérité, puisque cette voie est naturelle, unique et universellement connue.

<sup>50</sup> *Ibid.*



Ce n'est pas ici le lieu de comparer la méthode cartésienne et la dialectique ramiste: nous n'étudierons que les raisons qui ont déterminé La Ramée à écrire une *Dialectique* après avoir posé le principe de l'innéité et de l'universalité de la méthode. Ce n'est pas là un faux problème dont l'apparition serait provoquée par l'imprécision des termes de La Ramée. Quand il pose que l'esprit a « puissance naturelle de cognoistre toutes choses » il entend précisément qu'il est dans la nature même de l'esprit de connaître la vérité. S'il eut tant d'admiration pour Socrate, aux environs de 1536, c'est que ce dernier se proposait « avant tout d'élever ses auditeurs au-dessus des sens, des préjugés et du témoignage des hommes afin de les rendre à la justesse et à la liberté de leur jugement <sup>51</sup> ». C'est donc une véritable « purification » qui s'impose afin de délivrer l'esprit de tout ce qui lui est extrinsèque et de le rendre à son état naturel.

La vérité des choses comprises ès arts est aussi naturellement proposée à l'esprit comme est la couleur à la veüe <sup>52</sup>.

Tout esprit a donc la puissance naturelle de connaître la vérité comme tout œil a la puissance de voir les couleurs. C'est pourquoi d'ailleurs

... ce que nous appellons enseigner n'est pas bailler la sapience, ains seulement tourner et diriger l'esprit à contempler ce que de soy mesme il eust peu apercevoir <sup>53</sup>.

La seule condition que l'esprit doive remplir pour apercevoir de lui-même la vérité est de la considérer en face, tout comme l'œil qui a puissance de voir les couleurs doit regarder cependant dans la bonne direction pour les apercevoir. Toute l'utilité de l'enseignement est de « tourner et diriger » l'esprit vers la vérité. La logique, plus que tout autre art, exerce l'esprit à distinguer de lui-même dans quelle direction il doit se tourner et diriger pour contempler la vérité. Elle-même n'est pas une acquisition positive; elle n'est qu'un moyen d'acquérir.

Mais par quoi l'esprit est-il donc distrait de la vérité? Pourquoi se détourne-t-il de la voie qui lui est si naturelle?

Tout d'abord à cause de l'influence que l'affectivité exerce sur l'intelligence. L'esprit

... est souvent troublé et trompé par erreur d'opinion car par amour,

<sup>51</sup> P. R. *Animadversiones aristotelicæ*, 1548, p.m., 136.

<sup>52</sup> *Dialectique*, I<sup>o</sup> partie, *ad init.*

<sup>53</sup> *Ibid.*



hayne, envie, crainte, cupidité et autres trompeuses affections nous concluons bien souvent plustost que par solide et constant syllogisme<sup>54</sup>.

Le but que La Ramée assigne à l'œuvre qu'il écrit est conséquemment

. . . d'exciter et remettre sus ce grand jugement de l'esprit et l'establi par constance et vérité du syllogisme, autrement nostre conclusion sera légiereté, erreur, témérité, non jugement<sup>55</sup>.

L'affectivité et l'opinion détournent donc l'esprit humain de la vérité : c'est afin de l'aider à distinguer ces « trompeuses affections » que La Ramée a écrit une *Dialectique*.

Mais il y a une autre cause de l'échec de nombreux esprits dans cette recherche de la vérité

. . . car combien qu'ilz soyent tous participans de la faculté syllogistique, néanmoins le nombre [ des hommes ] est bien petit de ceux qui s'estudient d'en bien user; et de ce petit nombre, encore est beaucoup moindre la quantité de ceux qui savent disposer par bonne méthode et juger<sup>56</sup>.

C'est que tous n'ont pas la constance de se livrer à

. . . une montée difficile et glissante par les marches de laquelle [ leur ] est dressé et limité un seul chemin à la cognoissance de science et de doctrine<sup>57</sup>.

(« La raison pour marcher n'a [ toujours ] qu'une voie. »)

La méthode, bien que naturelle, exige un effort constant dont tous les esprits ne sont pas capables parce qu'ils préfèrent se laisser distraire par les chemins plus faciles de la vraisemblance et de l'opinion. D'autant qu'ils préfèrent être savants de vraisemblance qu'apprentis de la vérité. C'est pour leur rappeler la vraie méthode et les ramener dans la bonne « voie » qu'il est utile de publier une *Dialectique*. On voit que se concilient aisément le dessein qu'a eu La Ramée de codifier la méthode naturelle et le principe suivant lequel cette méthode est basée.

Ceci dit, on comprend parfaitement que La Ramée ait encouragé l'usage avec tant d'insistance. C'est en effet dans l'usage que réside l'apprentissage le plus efficace dès qu'on accepte de réduire la méthode à n'être que le libre exercice de la raison naturelle.

Ainsi pour avoir le vray loz de logique, n'est pas assez sçavoir caqueter en l'eschole des reigles d'icelles, mais il fault les exercer et practiquer . . .

<sup>54</sup> *Dialectique, Péroration du Premier Jugement.*

<sup>55</sup> *Op. cit., ibid.*

<sup>56</sup> *Op. cit., Péroration du Second Jugement.*

<sup>57</sup> *Op. cit., Péroration de la Méthode.*

Non pas l'art seulet mais beaucoup plus l'exercice d'iceluy et la pratique fait l'artisanant . . .

Sçavoir seulement les reigles universelles sans sçavoir l'usage particulier n'est point sçavoir absolument et actuellement . . .

Partant donques que nul ne s'estime estre Logicien pour avoir appris les loix et ordonnances de Logiques, comme par grande follie communément nous estimons, mais ainsi que nous voyons en tous ars, voire mécaniques, que l'apprenti est certain temps à observer et considérer non seulement les mandemens du maistre, mais beaucoup plus d'avantage les exemples et les œuvres d'iceluy, en l'ensuyvant petit à petit, et par ceste méditation et imitation en fin de son apprentissage fait quelque chef d'œuvre pour approuver sa diligence et acquérir le degré de maistrise . . .

. . . Tant que nous penserons estre Logiciens pour avoir appris les préceptes en l'escole l'un contre l'autre, sans interpréter par elle ny conseil ny jugement d'auteur aucun, sans imiter les vertus des grands, sans nous exercer en escripture ny harangue aucune, telle logique ne sera jà le cler mirouer de l'Invention nous représentant les espèces de toutes choses, — ne sera jà le Soleil de Jugement cognoissant la conjonction de toutes choses, ains sera seulement comme une veüe troublée et esblouye et bien souvent prenant l'un pour l'autre<sup>58</sup>.

N'est-ce pas affirmer implicitement que la méthode naturelle procure au contraire des idées claires et distinctes<sup>59</sup> ? N'est-ce pas déjà une ambition et un critère cartésiens ?

Toute la valeur de cette méthode naturelle est donc dans l'usage qu'on en fait, à tel point qu'il vaudrait « beaucoup mieux avoir l'usage sans art que l'art sans usage<sup>60</sup> ». Si cette méthode restait inemployée, elle n'aurait pas beaucoup plus de valeur que celle qu'on enseigne dans les écoles. Certes, comme tout apprentissage l'exige, l'usage de la méthode doit être progressif. L'esprit doit se méfier au moins autant de la précipitation et de la présomption que des affections trompeuses des sens, des préjugés et des opinions. Le meilleur apprentissage que La Ramée conçoit est d'imiter

. . . parmi tant de milliers d'hommes ceux qui l'emportent par leur habileté et leur prudence naturelles<sup>61</sup>.

Entendons par là qu'il ne s'agit pas de répéter ce que d'autres ont déjà dit mais bien d'analyser la structure logique de leurs écrits afin d'en induire les procédés de la méthode naturelle.

<sup>58</sup> *Op. cit., ibid.*

<sup>59</sup> Une vue « troublée et esblouye » n'est-elle pas le contraire d'une vue « claire et distincte » ?

<sup>60</sup> LA RAMÉE, *Dialectique, Péroration de la Méthode*.

<sup>61</sup> *Petri Rami Dialecticæ Partitiones et Institutiones*, 1543, fos I-3.

On doit avant tout s'appliquer de toutes ses forces à découvrir ce que peut la nature et comment elle procède dans l'emploi de la raison <sup>62</sup>.

... Il s'agit donc de chercher dans les chefs-d'œuvre de l'esprit humain en tout genre, les lois naturelles du raisonnement et de mettre en préceptes les procédés employés, même à leur insu, par les plus illustres génies de la poésie, de l'éloquence, de la philosophie et des mathématiques <sup>63</sup>.

C'est à cette quête que La Ramée s'est livré avant d'écrire une *Dialectique* et ce sont des preuves de cette recherche que les nombreux exemples insérés par l'auteur dans son texte. Par ces exemples, il ne cherche pas à prouver les préceptes qu'il avance par l'autorité des Anciens. Ce qu'ils disent ne l'intéresse qu'à demi; seule la forme de leur raisonnement lui importe. Et comme il tente d'énumérer les seuls procédés de la méthode naturelle, les exemples ont d'autant plus de valeur à ses yeux qu'ils sont choisis dans l'œuvre d'hommes qui n'ont pas connu la logique artificielle ou qui, du moins, ne s'en sont pas préoccupés.

Il ne faudrait pas cependant en déduire que la dialectique est une méthode ... rhétorique. Si La Ramée nous engage à imiter

... premièrement par escripture et par voix les bonnes inventions et dispositions des Anciens, c'est en vue de les

... esgaller, voire les surmonter en traictant et disputant de *toutes choses par soy mesme*, et sans plus avoir esgard à leurs disputes <sup>64</sup>.

La dialectique est un art général pour inventer et juger toutes choses <sup>65</sup>,

... car bien que les choses cogneues soyent les unes nécessaires et scientifiques, les autres contingentes et opinables, si est-ce toutefois que tout ainsi que la veüe est commune à voir toutes couleurs, soyent immuables, soyent muables, ainsi l'art de cognoistre, c'est-à-dire Dialectique ou Logique qui est une et mesme doctrine pour appercevoir toutes choses <sup>66</sup>.

Si nous comprenons bien ce texte il semble que la dialectique s'identifie à la logique non seulement parce qu'elle traite uniformément du scientifique et de l'« Opinable » mais de toutes choses sous quelque aspect qu'on les considère. Bref, la dialectique

... est un instrument singulier à manier et traicter tout discours, soyent de quelques faits particuliers qui se puissent offrir, soyent de plusieurs intelligences universelles accouplées avec les autres et toutes ten-

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> LA RAMÉE, *Dialectique, Péroration de la Méthode*.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 2.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 12



dantes à mesme fin, comme sont les matières subjectes à toutes disciplines<sup>67</sup>.

La Ramée précisa cette idée à l'occasion de la critique de Turnèbe que nous relevions plus haut

. . . il n'y a qu'une seule méthode qui a été celle de Platon et d'Aristote, . . . cette méthode se retrouve dans Virgile et dans Cicéron, dans Homère et dans Démosthène, elle préside aux mathématiques, à la philosophie, aux jugements et à la conduite des hommes. Elle n'est de l'invention d'Aristote ni de Ramus.

La Ramée ne nie pas qu'il y ait une méthode propre à chaque doctrine, à chaque science, mais il affirme en tout cas qu'il y a une méthode naturelle qui « étend son action jusqu'à faire jaillir des vérités de n'importe quel sujet » parce qu'elle contient « les premiers rudiments de la raison humaine<sup>68</sup> ». Et ce sont seulement les procédés de cette méthode naturelle qu'il énumère dans sa *Dialectique*.

Nous disons à dessein qu'il « énumère » les préceptes et non qu'il les « impose » car, de son propre aveu, ce n'est pas *sa* méthode qu'il décrit, mais *la* méthode. Il n'entreprend pas d'ailleurs de nous convaincre par le raisonnement: il décrit seulement les opérations intellectuelles auxquelles se sont livrés les génies les plus illustres en tout genre. L'idéal serait que chacun la découvrit soi-même, pour soi: c'est une expérience qui devrait être faite une fois dans la vie, comme le dira plus tard Descartes. Mais ce dernier ne se fiera qu'à sa propre raison bien qu'il admette « aisément que les esprits supérieurs, même sous la conduite de la seule nature, l'ont déjà auparavant aperçue en quelque manière<sup>69</sup> ». La Ramée qui ne s'est pas livré à la démarche cartésienne du *cogito*, La Ramée qui est encore humaniste

. . . chemine et marche, partie de principes, qui est la raison universelle, partie d'expérience, qui est l'induction singulière<sup>70</sup>.

Il induit de la lecture des poètes, des orateurs, des mathématiciens, des philosophes, les préceptes de la méthode naturelle quoi qu'il recherche également

<sup>67</sup> LA RAMÉE, *Remonstrance au Conseil privé* 1567, p. 27

<sup>68</sup> DESCARTES, *Regulæ ad directionem ingenii*, IV.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, *ibid.*

<sup>70</sup> LA RAMÉE, *Dialectique*, p. 5.

... en lui mesme telz préceptes et reigles que la matière de l'art requiert <sup>71</sup>.

C'est le résultat de cette double observation qu'il consigne dans la *Dialectique*.

Pour mieux connaître la puissance de la raison considérez parmi tant de milliers d'hommes ceux qui l'emportent par leur habileté et leur prudence naturelles et supposez qu'ils aient à donner leur avis dans la discussion d'une affaire importante: leur pensée comme un miroir fidèle [non obscurci par les affections trompeuses des sens, des opinions, des préjugés et de l'affectivité], devra vous donner une image de la nature. D'abord, si je ne me trompe, ils chercheront en silence dans leur esprit quelque raison, ils inventeront quelque argument qui vous donne moyen de vous exhorter à l'entreprise sur laquelle on délibère ou de vous en détourner; puis, quand ils auront trouvé de quoi se satisfaire, ils exprimeront leur pensée non pas au hasard mais avec ordre et méthode; non contents de démontrer chaque point avec élégance ils embrasseront toute la question en descendant de l'idée la plus générale aux espèces et aux cas particuliers. S'ils procèdent ainsi dans une discussion particulière, à plus forte raison suivront-ils cette méthode lorsqu'ils étudieront la nature entière comme faisaient les premiers philosophes qui n'avaient pas de logique artificielle <sup>72</sup>.

Tout le système ramiste est exprimé ici en quelques lignes: 1° unité de la méthode réduite à l'exercice de la raison naturelle; 2° recherche de ses démarches dans l'exemple des hommes les plus habiles et les plus prudents; 3° souveraineté de cette méthode applicable à toutes les sciences, à toutes les questions; 4° l'ordre même que suit dans sa délibération, l'homme illustre évoqué, coïncide au plan de la *Dialectique*: invention, énonciation, syllogisme, méthode.

Si la rhétorique de Cicéron et de Quintilien suit le même plan, comme le remarque G. Sortais <sup>73</sup>, ce n'est pas parce que La Ramée le leur emprunte, c'est que la rhétorique, comme les autres arts libéraux, obéit aux lois de la méthode naturelle.

Évidemment, La Ramée aurait pu observer le processus naturel de réflexion ailleurs que dans les textes des poètes et prosateurs de l'Antiquité. Il le reconnaît lui-même quand il nous engage à observer, outre les poètes et les orateurs (prosateurs), les mathématiciens et les philosophes. Mais ces tout derniers fourniraient des exemples moins topiques, puisqu'on pourrait penser qu'ils obéissent à une logique artificielle. Restent les mathématiciens.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 6.

<sup>72</sup> *P. R. Dialecticæ Partitiones et Institutiones*, 1543, fos 1 et 2.

<sup>73</sup> *De l'Humanisme au Rationalisme*, p. 28-33.



Nous devinons que les modernes estimeraient beaucoup plus l'œuvre de La Ramée s'il avait emprunté de parti pris tous ses exemples aux mathématiques. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? D'abord parce qu'il était humaniste. Même s'il ne l'était plus ou s'il l'était moins lorsque parut la *Dialectique*, son œuvre se basait sur des recherches accomplies antérieurement, peut-être dès 1536, puisque ses principes sont déjà exprimés dans les *Institutiones*. D'autre part, il destinait sa *Dialectique* tout spécialement aux écoliers. Or le domaine de prédilection de l'enseignement humaniste, c'est déjà la rhétorique, les humanités. Ils sont plus familiarisés avec la rhétorique qu'avec les mathématiques. De par les programmes, ils sont amenés plutôt à analyser des textes qu'à résoudre des équations. C'est donc par utilité, par efficacité pédagogique que l'auteur illustre sa *Dialectique* par des textes poétiques ou oratoires. Enfin et surtout, il ne pouvait pas engager ses lecteurs à observer la méthode suivie par les mathématiques car elles étaient encore à découvrir. Non qu'il n'existât pas, avant le XVI<sup>e</sup> siècle et au XVI<sup>e</sup> siècle, de savants mathématiciens : La Ramée a parlé de ses rapports épistolaires avec les illustres mathématiciens étrangers, mais c'était encore affaire de savants, non d'écoliers. Ne remarque-t-il pas en outre, dans la conclusion de la *Dialectique*, que les sciences ne suivent pas encore parfaitement cette méthode naturelle, particulièrement les *Éléments d'Euclide*<sup>74</sup> ? On comprend combien il eût semblé précieux de choisir des exemples de la méthode naturelle en des sciences qui auraient été auparavant réformées selon les données de cette méthode, exposée par La Ramée !

Il est donc fort excusable d'avoir engagé ses lecteurs à retrouver les « préceptes et règles que la matière de l'art requiert » dans les écrits des hommes illustres de l'Antiquité, puisqu'à tout prendre c'était encore, à cette époque, l'endroit le mieux choisi<sup>75</sup>. Mais, selon

<sup>74</sup> *Péroration de la Méthode.*

<sup>75</sup> Descartes lui-même « ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que des niaiseries, fussent pleins de sentences plus graves et plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des philosophes ». Il attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme et à la force de l'imagination qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes . . . comme les étincelles de feu dans les cailloux avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même que ne peut faire la raison dans les philosophies. (BAILLET, *Vie des grands Philosophes*).



La Ramée lui-même, ce n'était pas le seul où on dût les retrouver. Il ne faut donc pas réduire, comme on l'a fait, le concept d'expérience ramiste à cette expérience livresque qui n'en est qu'un aspect. Certes, il est regrettable que l'auteur ne se soit pas plus clairement exprimé sur l'« expérience » et surtout sur les modalités de son élaboration. On peut supposer qu'il a conçu, par exemple, une critique de la connaissance: sinon, pourquoi nous mettrait-il en garde contre les affections trompeuses, contra l'affectivité, les sens, les opinions, les préjugés? Il ne l'a pas précisément exposée et s'est contenté de décrire les démarches successives de la raison humaine qui, une fois libérée de ces entraves, est une « puissance naturelle de cognoistre toutes choses ».

M.-M. DASSONVILLE,  
professeur à la Faculté des Lettres  
de l'Université Laval.

# *L'Histoire du Canada français* *du chanoine Groulx* \*

---

Un fait de nos jours qui ne manque pas d'étonner le touriste européen est l'existence, dans un Canada au visage anglo-saxon, d'un peuple foncièrement français. En effet, « sur une population totale de 14.009.429, pour tout le Canada, la population française compte pour 4.319.167 dont 999.039, près d'un million, hors du Québec ».

Cette minorité française possède une histoire, des traditions, des institutions d'enseignement, son clergé catholique, ses lois et ses représentants dans les divers gouvernements. Confinée longtemps dans les limites de la province de Québec, elle s'est répandue à travers le pays. Comment cette minorité a-t-elle résisté à l'assimilation anglo-saxonne ? C'est ce que le chanoine Groulx nous explique dans les volumes 3 et 4 de son *Histoire du Canada français depuis la découverte*. Dans les deux premiers volumes, il nous avait montré la *Naissance laborieuse (1534-1660)* de ce petit peuple, son *Essor (1660-1672)*, puis son *Cheminement dans la guerre (1672-1713)*, *dans la paix (1713-1755)*, *vers la catastrophe (1755-1760)*. Le volume 3 nous montre la rude ascension *vers l'autonomie (1760-1848)*. Le volume 4 retrace les étapes *de l'autonomie à l'indépendance (1848-1931)* et se ferme sur un examen politique des relations entre le bloc québécois et le gouvernement central.

Des critiques compétents ont recensé les volumes 1 et 2. Ceux qui ont le mieux rendu justice à l'auteur, à notre avis, sont l'abbé Honorius Provost (*La Revue de l'Université Laval*, vol. 5, n° 1, septembre 1950, 79-84) et Fernand Grenier (*Culture*, Québec, décembre 1952, vol. 13, n° 4, 437-440). Le critique du *University of Toronto Quarterly* (livraison de juillet 1952, 407-408), W. E. Collin, reconnaît en lui « an historian who digests facts so that they become truths

\* Chanoine Lionel GROULX, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Montréal, *L'Action nationale*, 1950, 1951, 1952. 22 cm., 4 vols. Cartes et plans.

of the heart and imagination ». Qualité précieuse que cette puissance d'imagination et d'émotion, mais qui appelle le contrôle de la raison objective, lorsque la vérité historique est en cause. Or, le chanoine Groulx fait preuve d'une grande objectivité tout au long de son ouvrage et nous lui en savons gré.

Cependant, sous prétexte de faire œuvre de synthèse, il se refuse à la vérification de ses sources par le lecteur. Disons, à sa décharge, que les cadres de son œuvre et les circonstances dans lesquelles il l'a publiée l'excusent amplement de plus d'une lacune et imperfection. Aussi, croyons-nous, est-ce un peu prématuré, tel Marcel Trudel, de crier au chef-d'œuvre, et préférons-nous, avec Fernand Grenier, y reconnaître beaucoup de fresques dignes d'être encadrées dans une anthologie. C'est la principale qualité de M. le chanoine Groulx de savoir broser en quelques lignes les phases pittoresques de notre histoire, de nous les faire revivre intensément par un heureux choix de comparaisons et d'images frappantes, et de nous faire vibrer par le mouvement nerveux de son style.

Disons tout de suite que l'œuvre a de l'unité. Toutes les parties y sont ordonnées suivant un plan logique et clair. Elles se suivent et s'appellent l'une l'autre et l'intérêt est soutenu jusqu'à la fin, comme dans un roman. Quoi de plus merveilleux et de plus émouvant que cette lutte incessante d'un petit peuple, jeté et abandonné sur les bords du Saint-Laurent par la France, cédé par elle à l'Angleterre, puis éveillé à l'idée d'autonomie, se battant pour la conquête de sa liberté politique, bouclier de son entité ethnique ? Telle est la trame de ce roman historique ou de cette épopée. Roman historique, autre excuse pour ne pas encombrer l'œuvre d'appareil scientifique.

Puisque le protagoniste, l'acteur principal, sera le peuple canadien-français, l'œuvre se nommera à bon droit *Histoire du Canada français* . . . Dès le départ, le chanoine Groulx rive notre attention sur un sujet bien circonscrit : l'entité canadienne-française. C'est pourquoi on ne lui en voudra pas de reléguer les autres au second plan et d'en estomper les lignes.

Admironons le coup d'œil juste de l'historien, dont l'optique nous fait mesurer l'importance relative des faits. L'auteur appuie sur les



causes de la survivance canadienne-française, dont la principale est cette volonté irréductible, à travers trois siècles et demi, de vivre et de vivre librement chez-soi. Cette volonté qui se traduit par l'attachement au sol, à la paroisse, à la foi, à la langue, aux lois, aux traditions, en dépit des tentatives d'assimilation du nouveau maître. Par contre, l'exploit de Dollard au Long-Sault est à peine mentionné. De même, la déportation des Acadiens, sans conséquence pour la race canadienne-française, devient « une cruauté inutile que ne justifiait aucun impératif de sécurité militaire, sécurité qu'on pouvait d'ailleurs s'assurer par la déportation de quelques missionnaires transformés par trop en agents politiques ».

L'auteur, on le voit, est franc à l'égard du clergé, des autorités politiques et de ses compatriotes, comme à l'égard des Anglo-Saxons. Il déplore que les missionnaires fussent « exhortés par consigne à fomenter la guerre contre l'ennemi: Renards ou Anglais », signale le relâchement de l'esprit religieux, blâme la France de n'avoir pas peuplé le Canada pour s'en assurer la conservation, admire l'esprit colonisateur des Anglo-Saxons, leur esprit pratique, leur ambition, leur conquête systématique des peuples et des pays.

*L'Histoire du Canada français depuis la découverte* est l'œuvre personnelle, le *magnum opus*, le testament du chanoine Groulx. L'auteur s'y révèle tout entier par le fond et par la forme. Le sujet et les matériaux, il les a choisis et étudiés depuis quarante ans. Aussi son choix est-il judicieux, *ad hoc*. Il ne présente que les faits à l'appui de sa thèse. Aussi son interprétation de l'histoire n'en est-elle que plus convaincante. Ses preuves, il les emprunte, la plupart du temps, à des sources désintéressées, quelquefois hostiles. Ses déductions deviennent des convictions personnelles, qu'il traduit en logicien, dans un style imagé, chaud, rapide, concis, où abonde l'interrogation. Cette œuvre, c'est le résultat d'une longue méditation des faits. Le chanoine Groulx y apparaît comme un alchimiste derrière sa cornue ou un physicien derrière sa balance, en train de supputer les faits, de s'interroger et d'interroger ses adversaires: « Est-ce que l'on peut vraiment tirer de ce fait une autre conclusion? » C'est ainsi que l'auteur nous livre le fruit de ses études et de ses réflexions.

On l'a noté, l'auteur est un maître chargé d'années et un remueur d'âmes. Les années l'ont assagi et calmé, mais ses convictions n'ont pas changé. Il croit encore, appuyé sur les faits, à la mission de la race française du Canada. Aussi invite-t-il son peuple à méditer avec lui son passé mouvementé et glorieux, à prendre conscience de ses énergies et à rester lui-même, envers et contre tous les *ismes*: colonialisme, « unitarisme », impérialisme, centralisme. Il n'incite pas à la lutte contre une race, mais il secoue la fierté endormie du premier occupant, du peuple le plus canadien qui soit. Toutefois, son volume 4, par sa critique de questions politiques récentes et actuelles, prête à la controverse et, de ce fait, est sujet à revision.

Quoi qu'il en soit, l'*Histoire du Canada français depuis la découverte* est une œuvre à lire, à analyser, à commenter. Ce n'est certes pas un ouvrage de consultation, ni un répertoire d'archives ou une encyclopédie historique. Les chercheurs de pièces inédites s'y perdront. Seuls les esprits cultivés et friands de belles synthèses y trouveront leur compte. C'est un ouvrage instructif et stimulant pour tous les amis de l'histoire et un apport précieux à la littérature canadienne d'expression française.

Évariste DUMAS,  
Archives publiques du Canada.

# Chronique universitaire

---

## VISITE DE SON EXC. M. ADENAUER.

Le chancelier de l'Allemagne de l'Ouest, Son Exc. M. Konrad Adenauer, fut reçu officiellement à l'Université. Notre institution lui conféra le grade de docteur en droit *honoris causa*. La réception était sous la présidence de Son Exc. M<sup>sr</sup> Maxime Tessier, administrateur de l'archidiocèse d'Ottawa et vice-chancelier de notre Université. Plusieurs personnages du monde politique et diplomatique assistaient à cette réunion, entre autres: le très Honorable Louis Saint-Laurent, premier ministre du Canada, Son Exc. M. Francis Forde, haut-commissaire d'Australie et doyen du corps diplomatique, Son Exc. M. Warner Danwort, ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire de la République fédérale d'Allemagne.

A cette occasion, l'éminent visiteur offrit, au nom de son pays, deux bourses qui permettront à deux étudiants de notre Université d'aller étudier durant un an dans une université d'Allemagne.

Nous donnons ici l'allocution prononcée par le T. R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur, ainsi que la réponse de Son Exc. M. Konrad Adenauer.

### *Allocution du T. R. P. Recteur.*

Excellence Monsieur le Chancelier,

L'Université qui vous accueille aujourd'hui, Monsieur le Chancelier, ne prétend pas encore à une renommée mondiale. Malgré son âge déjà respectable pour une université canadienne, elle conserve les traits d'une adolescente quand on la compare à ses vieilles aînées d'Europe. Si jeune cependant qu'elle soit, son histoire tourmentée recèle beaucoup de gloire pour qui n'ignore point les conjonctures particulières où, pendant un siècle, elle s'est débattue, seule, sans soutien, sans aucun secours extérieur, sans autre appui que son propre bon vouloir et la claire conscience d'une haute mission à remplir. Tout l'invite donc à la modestie, sauf peut-être l'élan même et la force de sa jeunesse, l'envergure illimitée de ses espoirs et de ses aspirations.

Car il faudrait faire violence à ses yeux, se fermer les avenues de l'esprit pour ne point constater et *réaliser*, au sens newmanien du mot, que l'Université occupe ici un poste de choix. Sise à la croisée des deux grandes civilisations, la française et l'anglo-saxonne, qui ont donné à notre



nation son visage singulier, située dans la capitale fédérale, au cœur même d'un pays vaste et riche, qui a toutes les promesses de l'avenir, elle suit comme par instinct la course des aiguilles sur le grand cadran de la Tour de la Paix, elle écoute la cadence des heures et sent, pour ainsi dire, vibrer le pouls de la nation canadienne. Comme l'affirme un de nos penseurs, « le Canada, la Capitale, l'Université d'Ottawa vivent de la même formule: l'unité dans la diversité ». Aussi, sans forfaire à ses obligations, sans limiter ses amours et son dévouement, elle ne voit pas comment elle pourrait se river à certains particularismes outranciers; elle le voit d'autant moins que le catholicisme qui la distingue lui commande une charité universelle. Certes l'entreprise est délicate et ardue; elle ne va pas sans risques. Mais si elle paraît nécessaire, si des intérêts majeurs l'exigent, ne faut-il point s'y consacrer au prix des plus durs sacrifices ?

Ce n'est point vous, Monsieur le Chancelier, qui contredirez à ces propos. Votre brillante et fructueuse carrière politique vous aura mis aux prises avec des problèmes d'une gravité autrement considérable. Personne ici n'ignore vos longs états de service à l'intérieur de votre pays et sur le plan international: ils rendent par eux-mêmes témoignage de votre large et vaste intelligence, de votre énergie persévérante, de votre prudence éclairée et de votre habileté consommée dans la conduite des affaires humaines. Ce sont vos mérites personnels, ce sont vos éminentes qualités d'homme d'État, ce sont vos œuvres de restauration et de paix que l'Université d'Ottawa, à qui vous faites l'insigne honneur d'une visite, trop rapide à son gré, veut reconnaître et proclamer en vous décernant ses plus hauts honneurs académiques.

Your Excellency, Chancellor Adenauer,

Many centuries ago, a philosopher much admired and frequently quoted in all universities said that "the good of man must be the *end* of the science of politics". These words of Aristotle, Sir, seem to have inspired you in your admirable efforts to bring about a new world of peace and security. When you took office a little over three years ago, you are reported to have said, "I want to be . . . both a good German and a good European", and you added, "We need the help of the best Europeans of all . . . the Americans." Your Excellency, we ask you to think of the word "American" in its broadest sense and to include the people of Canada among those who share your hopes and wish you well.

The University of Ottawa, in Canada's capital, is proud to receive you today. That a chief of state, weighed down by heavy responsibilities, should have accepted our invitation is indicative of his interest in the cause of higher education. Your Excellency's considerateness in giving concrete proof of generosity moves us deeply. May we express to you the most keen gratitude of the University.

It is supremely pleasing for us to mention the presence at this academic convocation of His Excellency Bishop Maxime Tessier, pro-Chancellor of the University, of the Right Honourable Louis St. Laurent, Prime Minister of Canada, of the Right Honourable Francis M. Forde, High Commissioner for Australia and dean of the diplomatic corps, all three doctors of this University, of an imposing number of diplomatic representatives, of Ministers, of judges, of senators, of members of the House

of Commons, of admirers and friends. The University deems it a privilege to afford so many distinguished guests the opportunity of uniting themselves to our cordial welcome and of applauding the honours which are to be conferred upon Your Excellency. These honours, Chancellor Adenauer, are due you for a variety of reasons known to all. Nor is it my intention to play the part of the pedantic professor who strives to instruct disciples as well if not better informed than he.

In conferring upon Your Excellency the degree of Doctor of Laws, the University looks upon itself as the one being honoured. And, on its own behalf as well as on behalf of the free world it expresses to you its sincere gratitude.

*Réponse de Son Exc. M. Adenauer.*

Excellence, Votre Magnificence, Messieurs et Mesdames !

Vous venez de me remettre le grade de docteur en droit honoraire de votre Université. Je vous remercie beaucoup de m'avoir accordé cet honneur. Je suis heureux d'être lié ainsi à votre université — une université qui se distingue en même temps par sa coopération, sa tolérance et le maintien des principes chrétiens. Ce sont ces principes chrétiens qui sont en réalité la seule base pour sauver l'humanité du danger de la crise actuelle.

Avant moi, vous avez accordé ce même grade à mes amis MM. De Gasperi et Schuman. C'est pourquoi je crois pouvoir considérer la remise que vous me faites de ce même grade, comme votre approbation de nos efforts communs pour créer une nouvelle loi pour l'Europe, une loi qui dépasse les lois des États particuliers et qui doit finalement aboutir en quelque manière à une union politique d'Europe. Je suis particulièrement heureux de me trouver en compagnie de ces deux hommes. J'éprouve une grande joie de constater qu'ici au Canada, ainsi qu'au sein de votre Université, on reconnaît également l'importance de notre tâche. Notre époque ne demande pas seulement l'union européenne, mais aussi la coopération mondiale de tous les peuples.

Mû par le désir sincère de donner la possibilité à vos étudiants de connaître la nouvelle Allemagne, j'invite deux élèves de l'Université d'Ottawa à étudier pendant un an à une université allemande afin de se persuader sur place du développement de la nouvelle Allemagne et la nouvelle Europe. Je prie Votre Magnificence de choisir deux étudiants qui seront invités par la République fédérale d'Allemagne à venir étudier à une de ses universités.

Le collège dont provient votre université existait déjà avant qu'Ottawa devienne la capitale du Canada. Beaucoup de personnalités de la vie publique du Canada ont reçu ici l'éducation fondamentale qui les a préparés à leur tâche future. Je voudrais exprimer à votre Université mes meilleurs vœux pour l'avenir et je souhaite qu'elle reste un centre des efforts scientifiques et chrétiens au Canada.

M. LLERAS CAMARGO.

Sur l'invitation du D<sup>r</sup> Marcel Roussin, directeur de l'Institut interaméricain, le D<sup>r</sup> Lleras Camargo, secrétaire général de l'Union



panaméricaine, a donné une conférence sur cet organisme des États américains.

Après avoir rappelé que les Canadiens français peuvent se prévaloir d'une origine latine plus que les pays qu'on est convenu d'appeler « latins », le distingué visiteur appuya sur le fait que la contribution principale de l'Amérique à la culture universelle fut de mettre en pratique des formes de vie collective que les Européens qualifiaient d'utopiques et de prouver au monde que le règlement pacifique des différends internationaux est réalisable. Il retraça ensuite l'histoire de l'organisme des États américains.

« Le but principal de l'Organisation des États américains, dit-il en terminant, est d'assurer l'ordre et la paix mondiale. Ce but ne peut être atteint par la force. L'Organisation s'est donc dépensée à créer un climat favorable à la paix, par la plus large des coopérations internationales: la coopération commerciale, industrielle et technique. »

« L'expérience du Canada démontre que l'homme peut accomplir beaucoup dans la liberté et le respect du droit; son exemple frappe bien plus que celui des États-Unis dont le vaste progrès matériel nous porte à croire qu'il est un véritable coup du sort. »

Cette conférence eut lieu dans la Salle académique, sous la présidence du T. R. P. Rodrigue Normandin, recteur de l'Université. Plusieurs ambassadeurs et consuls de pays étrangers, ainsi que des membres éminents du ministère des Affaires extérieures assistèrent à cette conférence.

#### LE CHŒUR PALESTRINA.

Le Chœur Palestrina, dirigé par le R. P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique et de Diction de l'Université d'Ottawa, a donné récemment son concert annuel. Cet ensemble choral remporte un succès chaque année grandissant. Sa réputation s'étend bien au delà de la capitale; il s'est déjà fait entendre à plusieurs reprises à Montréal, à Cornwall et à Maniwaki. Au cours des années passées, il a été invité par la Société Radio-Canada à donner neuf concerts qui furent diffusés sur tout le réseau de cette société.

Le Chœur Palestrina a l'honneur d'avoir comme président le très Honorable Thibodeau Rinfret, juge en chef du Canada.



## DÉCORATIONS.

Deux de nos professeurs de français, les RR. PP. Aldéric Fusey, o.m.i., et Conrad Leblanc, o.m.i., ont été décorés de l'Ordre du Mérite scolaire franco-ontarien. Cette décoration leur fut remise au cours du banquet de la Semaine française, au Château-Laurier.

Le R. P. Henri Saint-Denis, o.m.i., professeur à la Faculté des Arts et à la Faculté de Philosophie, fut créé chevalier de l'Ordre de la Pologne restaurée. Il reçut, des mains de M. Waclaw Babinski, ancien ministre plénipotentiaire de Pologne au Canada, la médaille de vermeille de cet ordre.

A l'occasion du trente-huitième anniversaire de la bataille d'Ypres, le R. P. Gérard Boulanger, o.m.i., ancien professeur au cours d'immatriculation et actuellement directeur de la Ferme Saint-Joseph de l'Université, reçut le « Chevron Rouge de 1953 », pour services rendus aux prisonniers de guerre canadiens durant la Deuxième Grande Guerre. Voici le texte de la citation :

Forgetting his own plight, Father Boulanger rose above the trials and deprivations of captivity to impart to his fellow prisoners by high example and a sympathetic daily ministry, much of his own courage and steadfastness.

He helped them to bear with fortitude and patience the peculiar and often heavy blows that fell upon the spirits, mind and hearts of those cut off in this way from freedom and the things held most dear in life. Truly it can be said of Father Boulanger that out of bitter he brought forth sweet !

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

PAUL-MARIE DE LA CROIX, o.c.d. — *L'Ancien Testament, Source de Vie spirituelle*. Bruges, Les Études carmélitaines, chez Desclée de Brouwer, 1952. 19 cm., 930 p.

Dans ce magnifique ouvrage, dont on ne saurait dire trop de bien, le R. P. Paul-Marie de la Croix s'est proposé de répondre au désir exprimé par Sa Sainteté Pie XII dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu*: « Il faut avant tout faire ressortir le contenu théologique des Livres Saints, en évitant les discussions superflues et en omettant tout ce qui est pâture à curiosité, plutôt que source de doctrine véritable et stimulant de solide piété . . . Que le sens littéral et surtout le sens théologique soient inculqués avec tant de chaleur qu'il advienne ce qui arriva aux disciples d'Emmaüs lorsqu'ils s'écrièrent, après avoir entendu les paroles du Maître: Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous lorsqu'Il nous découvrait les Écritures? . . . Qu'ainsi les Lettres divines deviennent une Source pure et permanente de vie spirituelle. »

Ainsi que l'affirme le directeur des Études carmélitaines, « il convenait qu'un Carme, « un fils de Prophètes » comme disaient nos Anciens, découvrit à notre soif l'étonnante source de vie spirituelle, qui, d'Adam au Christ, coule dans l'Ancien Testament; aidant ainsi les lecteurs de la Bible, chaque jour plus nombreux, à la goûter et à en vivre ».

Présenté dans une toilette typographique impeccable, ce volume est divisé en trois livres. Le premier, intitulé *Dieu et l'âme*, réunit les textes de l'Ancien Testament dans lesquels Dieu se révèle à l'âme, ce qui provoque l'aspiration de l'âme vers Dieu qui alors promulgue la grande loi d'amour, l'union dans la charité. Dans le deuxième livre, *l'Amour divin*, Dieu se manifeste à l'âme comme son Père, son Sauveur et son Époux. Le troisième, *Les chemins de Dieu*, comprend également trois parties: « La Foi », « La Sagesse », « Des purifications à l'union divine ». Enfin, la conclusion décrit *La vie de l'âme établie en Dieu*.

La plupart du temps, l'auteur laisse parler l'Écriture, se contentant de nous guider par de brefs commentaires. Parfois, cependant, il développe longuement la pensée exprimée dans un texte plus important. Il montre, surtout dans les notes au bas des pages, la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est une véritable somme de théologie biblique ascétique et mystique tirée de l'Ancien Testament, en même temps qu'une mine de textes choisis qui peuvent être très utiles aux prédicateurs, trop habitués à puiser presque uniquement dans le Nouveau Testament.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

Dom HENRI TISSOT, moine de Solesme. — *Les Pères vous parlent de l'Évangile. I. Le Temporal.* Bruges, Apostolat Liturgique, Abbaye de Saint-André; Paris, Société liturgique, [1953]. 17 cm., viii-869 p.

Dom Henri Tissot, nous donne un recueil des homélies du Bréviaire, qu'il a traduites en français. L'auteur ne se contente pas de l'extrait contenu dans le Bréviaire, mais il donne, autant que possible, un commentaire complet de l'Évangile de la messe. Ce faisant, dom Tissot rend un grand service, non seulement aux fidèles qui ignorent le latin, mais même aux prêtres. En effet, les textes de plusieurs Pères, en particulier saint Hilaire et saint Ambroise, sont souvent assez difficiles à comprendre. De plus, les leçons du Bréviaire sont courtes et tronquées; elles sont fréquemment coupées avant l'explication principale; ce qui cause parfois des contresens. En restituant le sens intégral du commentaire des Pères, l'auteur contribue à mettre à la portée de tous les «immenses richesses morales et mystiques de la littérature patristique».

Deux tables analytiques viennent accroître l'utilité de ce volume: la première procède selon l'ordre des textes évangéliques commentés; la seconde suit l'ordre alphabétique des auteurs des homélies. Nous attendrons avec impatience la publication du *Sanctoral*. Puisse cet ouvrage accomplir tout le bien que son auteur en attend!

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

F. AMIOT. — *La Bible apocryphe. 2. Évangiles apocryphes.* Paris, Librairie Arthème Fayard, 1952. 18,5 cm., 334 p. (*Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par DANIEL-ROPS, n° 5.*)

Dans l'Introduction à ce recueil, Daniel-Rops nous fait part des conclusions de la science actuelle sur les origines des textes apocryphes; il expose ensuite les raisons qui ont amené l'Église à les exclure du canon des Livres inspirés; il montre l'intérêt qu'il y a à rééditer et à lire ces écrits; il retrace, enfin, l'influence qu'ils ont exercée à travers les âges.

M. F. Amiot, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, a choisi les textes à publier et les a traduits, pour la plus grande partie; le reste a été traduit par Daniel-Rops. Ce recueil contient: 1° des «Agrapha», c'est-à-dire des paroles attribuées à Notre-Seigneur, que les Évangiles n'ont pas consignées, mais que l'on trouve sous la plume de certains Pères de l'Église ou sur des fragments de papyrus égyptiens; 2° les Évangiles apocryphes de l'Enfance et ceux de la Passion; 3° les Actes apocryphes de Jean, de Pierre, de Paul, d'André et de Thomas; 4° les lettres apocryphes des Apôtres; 5° les Apocalypses apocryphes de Pierre et de Paul.

Parmi toute la paille et même l'ivraie qu'ils renferment, ces écrits apocryphes nous apportent maints détails intéressants sur la vie et la dévotion des premières communautés chrétiennes, ainsi que quelques faits historiques transmis par la Tradition et dont la liturgie s'est inspirée. Il faut savoir gré à MM. Amiot et Daniel-Rops d'avoir mis ces textes à la portée de tous.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*



*Officium Divinum Parvum. Bréviaire simplifié pour les religieuses des Congrégations actives et pour les laïcs. Latin-Français.* Préface de Son Exc. Jean-Julien Wéber. Tournai, Desclée et Cie, [1953]. 17 cm., [51]-468-499 p.

L'édition latine-allemande de l'*Officium Divinum Parvum*, publiée en 1950, avait été préparée par dom Hildebrand Fleischmann, o.s.b., au nom et avec la collaboration de la Commission liturgique de l'Assemblée des Évêques d'Allemagne. La présente édition française fut préparée sous la direction de dom Fleischmann et de M. l'abbé Henri Chirat, professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg. Une introduction d'une cinquantaine de pages donne des explications très utiles sur les éléments qui composent la prière du Bréviaire et sur la manière de réciter l'*Officium Divinum Parvum*.

La version latine et la traduction française sont disposées en regard: la première occupe les pages de gauche; la seconde, celles de droite. Les Psaumes sont distribués en deux séries hebdomadaires. Des titres et des sous-titres, en caractères italiques, sont ajoutés aux Psaumes afin d'en faciliter l'intelligence. Cet *Officium Divinum Parvum* sera certainement d'une grande utilité aux religieuses et aux laïcs qui désirent s'unir à la prière liturgique de l'Église.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

CLEMENS M. HENZE, c.ss.r. — *Quatriduum Exercitiorum Spiritualium pro Sacerdotibus.* Roma, Centro Editoriale Redentorista, 1952. 18 cm., 172 p.

Le père Henze offre au clergé la retraite qu'il a prêchée lui-même à Rome à un groupe de prêtres étudiants. En plus des sermons d'ouverture et de clôture, le présent ouvrage fournit ample matière à réflexions pour quatre jours de recueillement. Trois instructions et une méditation constituent le programme quotidien. C'est autour des paroles du Pater que sont groupées les considérations des neuf premières allocutions. La dernière journée, le père Henze étudie successivement le caractère sacerdotal, la science que le prêtre doit posséder ainsi que le texte de l'Ave. Pour les méditations du matin il a emprunté aux *Exercitia Spiritualia* du serviteur de Dieu, François-Jos. Rudigier, les passages qui traitent de notre destinée, de l'enfer, du devoir de la sainteté et de la mort. Ce livre écrit dans un latin facile sera utile tant pour les prédicateurs que pour les prêtres en retraite.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

EDWARD LEEN, c.s.sp. — *La Pentecôte continue . . . Le Saint-Esprit et son œuvre dans nos âmes.* Traduit de l'anglais par Julien Peghaire, c.s.sp. Montréal, Fides, 1951, 22,5 cm., 306 p.

Dans un style limpide où ne transparaît rien de l'effort de traduction, le père J. Péghaire nous présente l'ouvrage du père Leen sur le Saint-Esprit. Il a voulu par là faire connaître et goûter des lecteurs de langue française un écrivain spirituel que l'on a placé « sur pied d'égalité avec Dom Marmion, Garigou-Lagrange, Karl Adam, Tihamer Toth » (p. 6). Guidé par le principe que pour connaître l'artiste divin qu'est l'Esprit-Saint il faut scruter sa personnalité aussi bien que son œuvre, le père Leen a groupé les chapitres de son livre en deux parties. Les huit premiers traitent de la personne même de l'Esprit-Saint et les

cinq derniers exposent un aspect de sa divine activité, son œuvre dans les âmes. L'autre aspect, ses relations avec l'Église, le père Leen n'en a rien dit.

L'âme humaine sanctifiée c'est le chef-d'œuvre de l'amour divin. Prêtres et laïques trouveront dans ce volume « un instrument de mieux connaître et partant de mieux aimer celui qui est l'amour subsistant tout en restant trop souvent un Dieu inconnu » (p. 6). Il fera naître chez eux le désir d'adresser de plus fréquentes et de plus ferventes prières à cette Personne à qui la théologie catholique attribue tout le travail de notre sanctification. Souvent ils feront des constatations du genre de celle-ci: Dieu habite mon âme, je croyais le comprendre mais je viens de saisir que c'est plus réel que je n'avais jamais imaginé. On ne peut que louer les efforts de quiconque tente de donner au peuple chrétien dans un langage simple et débarrassé de tout terme technique une connaissance pratique de la vie divine communiquée aux âmes justes par le Saint-Esprit, et met à la portée du lecteur moyen les merveilles de la théologie catholique sur des questions aussi subtiles que celle de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine JACQUES LECLERCQ. — *Valeurs chrétiennes*. Paris, Casterman, 1952. 20 cm., 207 p. (Cahiers de la Revue nouvelle.)

Ces *Valeurs chrétiennes*: la mort, la souffrance, la maladie, le chanoine Leclercq nous les présente comme l'épreuve par excellence qui dévoile la trempe de notre foi. Nul ne résout l'énigme de la vie s'il n'a résolu le problème de la souffrance sous toutes ses formes. Qui n'est chrétien que de pratique extérieure n'y réussit guère car cela dépend davantage de la qualité de notre vie morale que de la puissance de notre esprit. Il faut un retournement de l'esprit pour découvrir dans la mort et dans la maladie le bonheur vrai et le chemin qui mène à Dieu. Et l'esprit n'opère ce redressement que si la volonté est prête à prendre le chemin. Ces vérités que nous apporte le chanoine Leclercq sont de celles qui ne sauraient pénétrer notre pensée sans pénétrer notre vie. Il les présente à tous. *Valeurs chrétiennes* s'adresse aux chrétiens de nom comme aux chrétiens convaincus. Aux uns il montrera la solution à la grande énigme de la souffrance; aux seconds il apportera lumière et force pour mieux porter les épreuves et en exprimer toute la valeur de sanctification.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

ALEXI HACKEL. — *Les Icones dans l'Église d'Orient*. Introduction de Daniel-Rops. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1952. 22 cm., 30 p., 16 planches en couleur.

Depuis le schisme de 1054, les chrétiens d'Orient et d'Occident s'ignorent et se méconnaissent, et cette incompréhension est sans doute la cause principale de l'échec des tentatives de réunion. De nos jours cependant, on s'est attaqué sérieusement à cet obstacle, d'abord par une étude approfondie de la pensée des chrétiens orientaux. Mais il existe aussi une autre voie pour atteindre l'âme chrétienne d'Orient dans son centre même: c'est l'étude de l'image.

Une opinion jadis très répandue, et qui n'a pas encore complètement disparu aujourd'hui, laisse entendre que la peinture byzantine a manqué de grandeur parce qu'elle est figée, sans vie et sans expression. Ce jugement superficiel méconnaît totalement les caractères propres de cet art. Tandis que l'Occident voit dans l'image un moyen didactique, instructif, propre à l'édification, l'Orient chré-



tion la considère comme un sacrement, un *mystère source de grâce*, selon l'affirmation de saint Jean Damascène. De là ce hiératisme, cette sorte de fixité volontaire qui est l'expression physique de la contemplation. L'Icone exprime sous ses strictes et austères apparences ce que l'âme orientale a de plus essentiel et de plus ardemment tendu vers Dieu.

Les illustrations présentées par Alexis Hackel et les excellents commentaires dont il les accompagne démontrent qu'il peut être profitable de méditer ces chefs-d'œuvre de l'art chrétien d'Orient, d'abord parce que c'est d'eux que sont venues les premières formes sous lesquelles s'est manifesté l'art chrétien en Occident. De plus, au moment où l'on dispute sur l'art d'église, une certaine attitude que nous pouvons avoir envers les images religieuses se trouvera peut-être heureusement modifiée et enrichie. C'est en s'inspirant de l'Icone que Georges Rouault s'est efforcé de renouveler l'art chrétien. Une grande tradition se renoue, peut-être une fidélité se retrouve.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

\* \* \*

G. HUNERMANN. — *Le Mendiant de Grenade. La Vie de saint Jean de Dieu.* Traduit par M. Grandclaude. Mulhouse, Éditions Salvator. 20 cm., 334 p.

Né au Portugal, fils d'un marchand de fruits, Jean est enlevé par un soi-disant étudiant qui le fait passer pour un orphelin afin de mendier plus facilement. Amené en Espagne, il est bientôt abandonné par son ravisseur. Recueilli par l'intendant d'un comte espagnol, il garde les moutons de son père adoptif. Les Français ayant envahi la Navarre, il s'enrôle dans les armées de Charles-Quint et prend part au siège de Fontarabie, où il est blessé. Redevenu berger, Jean prend de nouveau les armes, mais cette fois, pour défendre la chrétienté menacée par la grande invasion turque; il est au nombre des défenseurs de Vienne. Sur les murs de cette ville, il pardonne à son ravisseur d'autrefois, qui expire dans ses bras en lui révélant le nom de son village natal. Au retour de la croisade, il part à la recherche de ses parents, pour apprendre qu'ils sont morts. Homme de peine en Afrique, puis libraire ambulant à Gibraltar, une chose le frappe et l'attriste: le manque de charité. A Grenade, il recueille les infirmes et les mendiants, et fonde un hôpital. Il doit mendier pour subvenir aux besoins de ses protégés, malgré les moqueries des « gens de bien », qui le traitent de fou. Bientôt, cependant, quelques disciples se joignent à lui pour l'aider dans son œuvre de miséricorde et de charité: l'ordre des Frères hospitaliers de Saint-Jean-de-Dieu était fondé.

« Cette vie merveilleuse d'un saint qui a été l'homme de Dieu par excellence, met sous les yeux de notre siècle égoïste et sensualiste le spectacle d'une vie d'abnégation, de mansuétude, de patience et de charité. » Livre passionnant, qu'on ne peut lire sans être ému jusqu'au fond de l'âme.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

\* \* \*

EUGÈNE NADEAU, o.m.i. — *Un Louis d'Or, le Chevalier Louis Émond (1876-1949).* Montréal, Éditions oblates, 1952. 15<sup>e</sup> mille. 20 cm., 200 p., 16 héliogravures.

Le R. P. Eugène Nadeau n'est plus à présenter aux lecteurs de cette *Revue*. Ses nombreux ouvrages, écrits d'une plume alerte et dans un style clair et imagé,



jouissent depuis plusieurs années de la faveur des lecteurs canadiens et étrangers. La présente biographie ne le cède en rien aux œuvres antérieures du R. P. Nadeau.

L'auteur nous présente « la vie émouvante et féconde, palpitante à l'égal d'un roman, d'un modeste ouvrier de Québec, qui fut à la fois un grand citoyen, un fier chrétien, un homme d'œuvres incomparable ». Né à l'île d'Orléans, d'une famille d'humbles cultivateurs, Louis Émond suivit ses parents au Château-Richer, puis à Québec. A douze ans, il fait son apprentissage dans l'industrie du cuir. Le Patronage Saint-Vincent-de-Paul lui fournira des distractions saines qui le préserveront durant la crise de l'adolescence, et le préparera à son apostolat futur. Petit ouvrier, puis contremaître, il s'intéresse à la question ouvrière; on le trouve toujours aux avant-postes dans la lutte pour l'établissement des syndicats ouvriers catholiques.

S'il s'intéresse au sort matériel de l'ouvrier, il travaille surtout à assainir le milieu où celui-ci gagne son pain. Aussi, lorsque le R. P. Victor Lelièvre, o.m.i., désirant assurer le recrutement des retraites fermées à la Maison de Jésus-Ouvrier, décida de fonder le comité du Sacré-Cœur, il trouva, dans la personne de Louis Émond, un apôtre tout prêt à assumer la direction de cette œuvre. Durant trente ans, l'ardent chevalier Émond ne recula devant aucun sacrifice, devant aucune humiliation, pour amener les ouvriers à la retraite fermée.

Préfacé par Son Excellence M<sup>sr</sup> Alfred Langlois, évêque de Valleyfield, ce volume est présenté dans une toilette typographique impeccable.

Léopold LANCÔT, o.m.i.

\* \* \*

P. A. REY-HERME. — *L'Enfant et son Devenir*, Paris, Téqui, 1951. 125 p.

Ce petit bouquin de la collection « Notre Monde » publié par la firme Téqui est de la grosseur d'un *Digeste*. Son sous-titre *Essai sur les lois du développement psychologique de l'enfance à l'âge adulte* est plus descriptif de son contenu que ne l'est son titre véritable; au fait, pourquoi ne pas l'avoir appelé *L'épanouissement humain, ses lois et ses étapes*, car c'est bien ce qu'on peut y lire.

Ce qu'il faut souligner par-dessus tout dans cet ouvrage c'est que cet épanouissement humain est situé dans une introduction progressive à la vie de l'Esprit (Esprit-Intelligence, Esprit-Amour, Esprit-Liberté). Cette perspective spiritualiste le met cent coudées au-dessus des psychologies du développement qui n'ont pas d'essor véritable, de celles surtout qui rampent dans les bas-fonds de l'animal, plutôt que de l'humain véritable.

Ce bouquin qui analyse le « fait psychologique » la « fonction enfance », la « fonction adolescence », et la jeunesse, n'est pas écrit dans un langage populaire; par contre, il ne contient pas de références et de bibliographie comme les œuvres techniques. Il s'adresse aux éducateurs avertis, aux parents cultivés, aux philosophes et aux séminaristes. Il ne pourra pas se lire à la course, il mérite d'être médité; souvent il faudra recourir aux explications d'un professeur pour en saisir tout l'implicite. C'est la sorte de publication qu'un séminariste devrait lire, annoter, et garder dans sa bibliothèque. C'est une bonne explication du devenir de l'enfant !

Raymond-H. SHEVENELL, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH HOUYOUX. — *Pour ou contre les Écoles de Bonheur*. Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1952. 22 cm., 150 p. (Collection de « L'Histoire régionale », n° 11).

JOSEPH HOUYOUX. — *Le vrai Visage des Écoles de Bonheur*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1952. 22 cm., 173 p. (Collection de « L'Histoire régionale », n° 12.)

La collection « L'Histoire régionale » publiée sous la direction de M<sup>sr</sup> Albert Tessier, contient trois bouquins sur les Écoles de Bonheur, tous les trois écrits par monsieur l'abbé Joseph Houyoux. Nous considérerons ici les deux derniers parus en 1952.

Aimeriez-vous voir la « logique » d'une doctoresse en psychologie livrée à la merci d'un abbé dont la verve moliérienne ne le cède en rien à la rigueur dialectique ? Lisez *Pour ou contre*. Si vos sympathies vont à M<sup>lle</sup> Monique Bédard, vous serez furieux(se), . . . à moins que vous n'ayez un bon sens de l'humour.

Désirez-vous plutôt un aperçu synoptique de la querelle des « classisants » et des « domestisants », ainsi qu'une présentation sereine, charpentée et documentée de la doctrine et des réalisations des Instituts familiaux ? . . . Lisez *Le vrai Visage*.

Cette controverse devrait rendre un grand service à l'œuvre de M<sup>sr</sup> Tessier et de ses associés. Un beau travail court grand risque d'être accepté comme acquis, quand il n'y a personne pour lui donner du relief. Une cause pour laquelle on lutte est une cause qui prospère; une autre qui réussit trop bien meurt souvent de son succès trop facile.

Quant aux lecteurs de cette recension, s'ils n'ont pas encore été initiés à certains néologismes (et à certaines préoccupations) de nos éducateurs canadiens, les « domestisants » et les « classisants », ils pourront lire avec beaucoup de profit les livres de l'abbé Joseph Houyoux.

Raymond-H. SHEVENELL, o.m.i.

\* \* \*

*Cahiers Laënnec*. — 1951, n° 4: *Le Serment d'Hippocrate*. 1952, n°s 1 et 2: *L'Expérimentation humaine en médecine*. 1952, n° 3: *L'Unité de la médecine*. 1952, n° 4: *La Douleur*. Paris, Lethielleux. 23 cm., 48, 222, 64, 80 p.

Ces quatre ouvrages sont issus du Centre d'Études Laënnec, qui depuis plusieurs années, rend des services inappréciables aux médecins et à tous les gens cultivés, en rapportant les progrès de la science médicale, avec insistance sur leurs répercussions morales.

Dans le premier de ces Cahiers, le regretté professeur Portes, de l'Académie de Médecine, fait une étude approfondie du « serment d'Hippocrate », ce code de déontologie médicale qui date d'environ cinq cents ans avant Jésus-Christ. En plus d'un commentaire très serré du texte, il évoque à grands traits l'histoire de la médecine ancienne et les influences philosophiques et religieuses qui présidèrent à ce premier essai de codification, ainsi que l'influence de la « doctrine hippocratique » sur les différentes théories médicales. On ne peut s'empêcher d'admirer jusqu'à quel point le docteur Portes était attaché aux valeurs de l'esprit et avait conscience de la dignité et des responsabilités de sa profession.

Ce Cahier contient aussi une chronique sur « l'évolution sociale et juridique de la protection maternelle et infantile », par le docteur Merger, professeur agrégé



à la Faculté de Médecine de Paris. C'est une étude sur l'évolution du droit familial en France et sur les problèmes qui restent à résoudre.

*L'Expérimentation humaine en médecine* est la réédition en un volume, de plus petit format, des *Cahiers Laënnec* n<sup>os</sup> 1 et 2 de 1952. On sait que Sa Sainteté Pie XII a défini, en septembre 1952, les règles morales qui doivent guider toute recherche et expérimentation médicale. Dans le présent ouvrage, qui parut plusieurs mois avant que le Saint-Père fit sa déclaration, les aspects médicaux, juridiques, administratifs et moraux de ce grave problème sont envisagés tour à tour par des spécialistes faisant autorité, qui répondent à la question « Les médecins ont-ils le droit d'utiliser l'homme comme cobaye ? » Après une historique de l'expérimentation humaine au cours des âges, suivent quatre études sur les aspects actuels de l'expérimentation et trois sur ce que le droit et la morale en disent. Enfin, sous le titre « Documents », on rapporte nombre de cas d'expérimentations humaines perpétrées dans les camps de concentration, en Allemagne nazie de 1940 à 1945, et les appréciations allemandes sur ces faits reprochés aux médecins nazis. La lecture de cet ouvrage, auquel ont collaboré neuf médecins renommés et un théologien moraliste, permet de se rendre compte que la médecine est bien une science expérimentale et combien est grande la différence entre l'expérimentation thérapeutique légitime et l'expérimentation de simple curiosité ou de pur sadisme.

« La communauté médecin-malade est en grand danger de se dissoudre en un rapport social organisé et apersonnel. » Cette assertion alarmante, qui vient vers la fin de ce volume, semble annoncer la publication suivante.

Dans le Cahier n<sup>o</sup> 3 de 1952, intitulé *L'Unité de la médecine*, trois médecins éminents de Paris rappellent que toute fragmentation exagérée dans l'art de guérir peut devenir une menace et que, à vouloir se limiter à tel organe ou à telle fonction, on peut venir à oublier l'essentiel, c'est-à-dire cet être concret, le malade. Au médecin de famille ou au médecin général omnipraticien, va-t-on voir se substituer une armée de spécialistes compétents dans leur propre science, mais ne s'intéressant qu'à leur secteur personnel ? Dans l'avenir, le malade trouvera-t-il encore « son » médecin ? En plus de montrer les écueils d'un travail trop restreint dans son étendue, on nous fait voir que la spécialisation est le fruit non seulement d'une évolution de la médecine, mais aussi d'une réglementation abusive.

Il convient de mentionner, dans ce même Cahier, trois chroniques, dont une reproduit le discours du Saint-Père auquel il est fait allusion plus haut, une autre donne le compte rendu d'une enquête importante sur « la valeur thérapeutique de la leucotomie pré-frontale », et une troisième décrit le but et les activités du « Catholic Marriage Advisory Council » d'Angleterre.

*La Douleur* est le thème du Cahier n<sup>o</sup> 4 de 1952, où psychophysiologistes, neuro-chirurgiens et psychiatres, ainsi que théologiens, se rencontrent pour faire le point sur cette question qui touche à tout être humain. On y trouve des dissertations sur « la physiologie de la douleur », « les effets spécifiques, physiques et psychiques des médications analgésiques », « les psychalgies », « la chirurgie de la douleur », « l'accouchement sans douleur », « la découverte des anesthésiques » et « analgésiques et perfection chrétienne ». Cette dernière étude, signée par le R. P. Tesson, de la Faculté de Théologie de Paris, analyse l'attitude chrétienne en face de la suppression médicale de la souffrance. Faut-il lancer l'anathème au monde moderne, à la science qui cherche à calmer la douleur du prochain ? Faut-il mépriser le courage dans la souffrance, l'ascétisme qui écarte les facilités



de soulagement et de bien-être ? Le R. P. répond à ces questions, en rappelant que les analgésiques sont des bienfaits, mais que leur usage doit rester subordonné aux règles de la prudence et de la morale évangélique.

Cette brochure d'un intérêt palpitant se termine par une chronique déontologique du chanoine Tiberghien sur « le diagnostic biologique de la grossesse et et le secret professionnel ».

Les disciples d'Esculape, qui veulent être plus que d'habiles techniciens, pourront trouver, au grand profit de leur profession libérale, un idéal humaniste et une inspiration chrétienne, dans la lecture de ces admirables Cahiers, qui sont au diapason de la noble figure de Laënnec.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

RENÉ BERTRAND-SERRET. — *La Superstition transformiste*. Paris, Éditions Bordas, 1952. 22,5 cm., 224 p.

Cet ouvrage sérieux et bien documenté prend la juste mesure du transformisme et montre, par une analyse épistémologique très serrée, que cette théorie n'a que la valeur d'un mythe superstitieux et n'est, en somme, qu'une accumulation de contradictions et de pétitions de principes.

Depuis que Lemoine a osé écrire dans le tome V de l'*Encyclopédie française*: « L'Évolution est une sorte de dogme auquel ses prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour le peuple », le nombre augmente sans cesse de ceux qui ont le courage de s'insurger contre les prétentions des transformistes et de mettre en doute la valeur de vérité et de science de cette théorie qui invoque la science à son profit, mais qui se dérobe à la convenance objective et qui prétend remonter avec certitude à l'origine des choses, bien que cette origine soit impénétrable à la connaissance scientifique.

L'auteur a une connaissance approfondie des écrits des transformistes, qu'il cite abondamment pour prouver que, dans leur argumentation, l'élément d'ordre subjectif — comme la pure vue de l'esprit, la « foi » presque mystique, l'intuition et l'imagination — l'emporte sur les considérations tirées de la science positive. Il fait bien ressortir les étonnantes divergences qui existent entre les transformistes sur des points essentiels, les différents sens qu'ils attachent au mot « évolution » et la faiblesse de toutes les théories explicatives. Loin d'être consolidée par les faits, la théorie transformiste, frustrée des confirmations attendues et promises et laissée sans soutien par l'effondrement des hypothèses secondaires qui devaient l'étayer, apparaît comme une construction arbitraire et sans fondement, autrement dit, une imposture qui se couvre du prestige de la science. Le dogme transformiste n'est plus que le résidu commun de suppositions gratuites souvent inconciliables. Les évolutionnistes eux-mêmes admettent que leur théorie est soumise à plus d'infirmités que les théories qui concernent le monde inorganique; et on sait la vie éphémère et précaire de celles-ci.

Ainsi que le démontre l'auteur, les « grands groupes », entre lesquels plusieurs évolutionnistes reconnaissent que la coupure est franche, se révèlent stables et autonomes, les rapports qui apparaissent entre eux sont de parallélisme et non de convergence, les séries de types de passage font défaut et la discontinuité est la règle.

Une large partie de cet ouvrage est consacrée à montrer que la théorie transformiste, comme explication scientifique, comme conception spéculative et comme hypothèse de travail, est dénuée de valeur. « Admis comme dogme, le

transformisme incite à considérer la logique, de même que la science positive, comme une simple auxiliaire dont il n'y a pas lieu de s'embarrasser quand elle devient gênante.» Cette assertion l'auteur la justifie pleinement, en indiquant maintes déviations dont le transformisme est responsable, ainsi qu'en citant de nombreux cas de contradictions et d'inconséquences, d'interprétations tendancieuses, d'altérations et de dissimulations de faits, d'arguments spécieux. Il est fait mention aussi des divagations du concordisme.

« Pour prendre conscience du caractère périmé et caduc de la vision transformiste, rien n'est plus instructif que de relire des passages d'auteurs qui ont grandement contribué à l'accréditer il y a un demi-siècle, comme Le Dantec, qui croyait encore dans les théories de Lamarck et de Darwin que personne n'ose plus soutenir maintenant. »

L'auteur, qui ne se laisse pas intimider par l'attitude intransigeante et dédaigneuse de plusieurs transformistes, termine son ouvrage par cinq appendices du plus haut intérêt. Dans le premier de ceux-ci, il s'en prend à la dialectique et aux vaticinations transformistes du P. Teilhard de Chardin. Dans le deuxième, il étudie minutieusement divers supposés types intermédiaires, tel que l'archéoptéryx, cet oiseau que d'aucuns ont pris pour un reptile et qui sert de cheval de bataille aux transformistes. En troisième lieu il dispose de ceux qui font un rapprochement entre l'évolution dans son état actuel et le système de Copernic à l'époque où Galilée en affirmait la valeur, et il montre qu'il s'agit là d'une fausse analogie. Dans le quatrième appendice, il considère l'opinion du D<sup>r</sup> Vernet et donne la réplique au P. de Saint-Seine. Il est aussi question du livre de Simpson, « Rythme et modalité de l'Évolution », et du caractère des variations héréditaires par voie de mutation. Enfin, il analyse soigneusement et honnêtement les deux encycliques, *Divino afflante*, sur l'innerance des Écritures, et *Humani generis*, sur certaines opinions fausses qui menacent l'intégrité de la doctrine catholique. On sait que cette dernière encyclique condamne la doctrine philosophique évolutionniste et rappelle opportunément qu'il ne faut point prendre pour des faits solidement établis de simples hypothèses qui ne sont pas indiscutablement prouvées.

Tout au plus peut-on admettre l'évolutionnisme « dans certaines limites », c'est-à-dire mitigé et restreint; ce qui reviendrait à la position de Vialleton et de l'auteur du présent volume. Mais la plupart des évolutionnistes ne sont pas satisfaits de cela; et il est fort probable que les tenants du transformisme généralisé vont faire la conspiration du silence autour de ce courageux ouvrage, car il est toujours plus facile de prétendre ignorer que de réfuter.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

MICHEL-MAURICE GUILLAUME. — *Textes français*. T. I. *Du X<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*. T. II. *Du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Suivis d'un *Choix de citations françaises*. Lyon, Emmanuel Vitte, 1951. 20 cm., 1119 p.

En 1902, le ministère de l'Éducation nationale proscrivait des classes de lettres le cours d'histoire littéraire et déclarait que « l'enseignement de la littérature doit sortir de l'étude des textes ». Depuis ce jour où le manuel de Morceaux choisis est devenu le livre-clef du cours de littérature, les anthologies à l'usage des lycées se sont multipliées. Parmi les plus récentes publications dans ce genre, signalons les *Textes français* de monsieur Michel-Maurice Guillaume, ancien professeur à Sainte-Croix de Neuilly.



La présentation de ce livre est très soignée. Les textes, bien dégagés, sont précédés de courtes notices où l'étudiant trouvera les « faits utiles à connaître », ainsi que des commentaires critiques. De plus l'auteur s'est efforcé de rendre les textes aussi intelligibles que possible, grâce à de nombreuses notes linguistiques ou stylistiques au bas de la page.

Monsieur Guillaume, contrairement à l'usage suivi dans quelques manuels, met toujours le titre des textes entre crochets, s'il n'est pas de la plume même de l'écrivain. Trop souvent les auteurs des *Morceaux* choisis prennent la liberté d'affubler les extraits de titres fictifs.

Ces *Textes français* sont agrémentés de nombreuses illustrations d'une haute valeur artistique. On néglige d'habitude ce détail, et c'est un tort. Dans bien des cas la reproduction d'une gravure ou d'une toile fera mieux que tout commentaire ressortir l'esprit d'un texte ou d'une époque.

Il est toujours délicat de présenter des textes aux élèves. Les meilleurs passages sont fréquemment entachés d'expressions vulgaires, voire scabreuses, et l'on ne saurait les reproduire tels quels. Dans l'ouvrage de monsieur Guillaume, par exemple, on comprendra que les textes de Rabelais soient fortement expurgés. Il y aurait lieu de s'étonner cependant de ne pas voir au moins des points de suspension à la place des coupures, si l'on ne se rappelait que de tels signes seraient pour les élèves une pressante invitation à compulsier les *Œuvres complètes* . . .

L'ouvrage de monsieur Guillaume se recommande par une excellente innovation: l'auteur nous offre, à la fin du deuxième tome, trente-quatre pages de citations tirées des auteurs étudiés. Il faut aussi féliciter monsieur Guillaume d'avoir eu l'idée de mettre en parallèle, à deux ou trois reprises, le texte primitif et la version définitive. De telles comparaisons faciliteront les études de style.

Nous n'avons rien dit encore du choix des textes. L'auteur nous prévient qu'il n'a pas voulu écarter « délibérément les pages les plus belles sous prétexte qu'elles étaient trop connues. Elles ne sont jamais trop connues des élèves, et la plupart d'entre eux les ignorent: il faut donc les leur mettre sous les yeux. » Nous nous sommes réjouis en effet d'y trouver nombre de textes justement célèbres à côté de pages moins souvent citées, encore que fort belles. L'auteur s'est notamment montré très généreux envers la poésie. Si l'on considère le nombre de pages consacrées à chaque écrivain, on constatera que ce sont quatre poètes qui l'emportent: Lamartine bien détaché en tête, Musset, Ronsard et Vigny. Vient ensuite Bossuet, Pascal, Rabelais, Balzac, Chateaubriand, Marivaux, Marot et enfin Montaigne !

Les omissions sont à première vue déconcertantes. Corneille, Racine, Boileau La Fontaine, Voltaire, Rousseau et Hugo ne figurent que pour mémoire. L'auteur nous explique que « tous les élèves ont à leur disposition obligatoirement un Corneille, un Racine, un Molière, un Boileau, un La Fontaine. De même, poursuit-il, Voltaire, Rousseau et Victor Hugo ne peuvent s'étudier avec fruit que dans des recueils séparés. » Nous sommes loin de partager cette opinion. Les élèves n'auront pas toujours en main les textes classiques et souvent dans les classes ultérieures, le professeur sera gêné de ne pas trouver dans le manuel tel ou tel passage de Corneille ou de Racine que tous ne savent pas forcément par cœur. De plus il nous semble qu'en raison même des dimensions de leur œuvre, il importe de présenter aux élèves les textes les plus représentatifs de Voltaire, Rousseau et Victor Hugo.



Beaucoup d'écrivains dont la cote est en hausse de nos jours ne sont pas suffisamment cités. Agrippa d'Aubigné, par exemple, est très mal représenté, alors qu'un Marot se voit attribuer dix-sept pages, soit un peu plus que du Bellay. L'école de Lyon est entièrement passé sous silence; cependant, Thierry Maulnier dans son *Introduction à la Poésie française* lui consacre deux fois plus de pages qu'aux quatre grands romantiques pris ensemble. De même on ne nous donne qu'un sonnet de Nerval, bien que de nos jours, sans aller jusqu'à dire avec Thierry Maulnier qu'il est « non le plus grand, mais le seul romantique français », on lui reconnaisse tout de même une très grande valeur. Enfin, exception faite de Baudelaire et de Mallarmé qui sont assez bien représentés, il faut avouer que la part faite à Rimbaud — deux poèmes seulement — est plutôt maigre. Quant aux auteurs contemporains, il fallait s'y attendre, la place leur est mesurée avec la plus grande parcimonie. Claudel, comme toujours, n'a droit qu'à une page, tandis que Péguy est complètement oublié. On n'a retenu du XX<sup>e</sup> siècle que Barrès, Proust, Claudel, Valéry et Supervielle, ce qui ne manquera pas de surprendre.

Ces réserves faites, le recueil de *Textes français* de monsieur Guillaume est souvent excellent, comme nous l'avons vu plus haut. Une anthologie ne saurait d'ailleurs satisfaire tout le monde, et la meilleure serait encore celle que l'on se fait soi-même.

René DE CHANTAL.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Son Excellence*

## *Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p.*

---

La divine Providence fait alterner dans les familles qu'elle a constituées, dans les Églises et les diocèses comme dans les foyers chrétiens et dans la maison de Nazareth elle-même, les joies et les douleurs, les avènements et les deuils, et les marques se succèdent de ses attentions toujours paternelles.

Ainsi, à peine remise de la stupeur qui l'a frappée, et le monde entier avec elle, à l'annonce inopinée de la mort d'un chef illustre, l'Église métropolitaine d'Ottawa reçoit-elle avec allégresse celui que le successeur de Pierre et l'Esprit-Saint ont désigné pour faire revivre en elle la piété, le zèle et le dévouement du grand disparu.

En plus de la tristesse commune, l'Université d'Ottawa a ressenti vivement la peine d'avoir perdu un grand chancelier qui, en plus d'être un universitaire de carrière et un savant de renommée mondiale, a été pour elle un bienfaiteur insigne, un défenseur vigilant et une inspiration vivante.

Au deuil succède partout la joie: une joie calme que l'on sent profonde, sereine, assurée. L'Université communit à cette joie de tous. Mais elle éprouve une satisfaction spéciale à la pensée que son nouveau grand chancelier est un fils des plus méritants de cet ordre dominicain dont la gloire immense d'avoir donné saint Thomas à l'Église universelle le cède à celle, plus étonnante, de l'avoir constamment suivi en ses principes, en ses méthodes, en ses doctrines.

Soucieuse de la pureté de ses enseignements et pleinement soumise aux directives du magistère apostolique, l'Université d'Ottawa éprouve un bonheur particulier et une sécurité toute spéciale à se savoir confiée à la bienveillante sollicitude d'un grand chancelier qui, outre la sagesse qui est traditionnelle en sa famille religieuse — la plus illustre famille de philosophes chrétiens et de théologiens que l'Esprit ait fait surgir en son Église, — a reçu en partage — sa car-

rière personnelle en porte un éloquent témoignage — une sagesse pratique non moins divine et plus immédiatement bienfaisante dans l'exercice du triple ministère à lui confié auprès de nous d'enseigner, de gouverner et de sanctifier.

*A Son Excellence révérendissime monseigneur Marie-Joseph Lemieux, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, archevêque d'Ottawa et grand chancelier de notre Université, l'hommage respectueux, l'attachement filial, l'entière collaboration et l'humble soumission du recteur de l'Université, de son Sénat académique, de ses facultés et de ses écoles, de son personnel administratif et enseignant, et de tous ses étudiants, clercs et laïques, séculiers et religieux !*

LA RÉDACTION.



# *Une fondation canadienne: l'Institut de la Providence au Chili*

---

Peu de temps après mon arrivée à Santiago, j'aperçus aux fenêtres d'une immense bâtisse, des religieuses dont le costume me parut familier. Un carabinero m'apprit que c'était la maison mère de la Providence. Un peu plus tard, le père Sanschagrín<sup>1</sup> m'expliqua les liens de cette communauté avec l'Institut de la Providence de Montréal. Il me prêta l'excellente étude de mère Marie-Antoinette sur le sujet<sup>2</sup>.

Puis je fis la connaissance d'un Chilien qui m'offrit le premier tome de l'ouvrage de l'abbé Francisco Donoso sur mère Bernard Morin<sup>3</sup>. Il eut en outre l'amabilité de me présenter à la supérieure générale, sœur Maria-Lucinda Silva.

Ce sont là mes sources. L'essai qui suit n'est qu'un résumé des deux livres précités, augmenté d'observations qu'il m'a été donné de faire sur place.

## *Tentative de fondation en Orégon.*

Le 16 octobre 1852, l'évêque de Montréal et fondateur de l'Institut de la Providence, M<sup>sr</sup> Ignace Bourget, donnait l'obédience à cinq jeunes sœurs<sup>4</sup> de la Providence chargées d'une œuvre missionnaire en Orégon. Il leur adjoignit un chapelain, l'abbé Gédéon Huber-

<sup>1</sup> A ce moment vicaire provincial des Oblats de Marie-Immaculée au Chili.

<sup>2</sup> Mère MARIE-ANTOINETTE, *L'Institut de la Providence, Histoire des Filles de la Charité Servantes des Pauvres, dites Sœurs de la Providence*, tome III, *Les Sœurs de la Providence au Chili 1853-1863*, 2<sup>e</sup> édition, Montréal 1930.

<sup>3</sup> Abbé Francisco DONOSO, *Bernarda Morin, su vida y su personalidad*, Tomo primero, 1949; tomo segundo, 1953 (Santiago). L'abbé Donoso est aumônier de la maison mère de la Congrégation de la Providence depuis le jour de sa première messe, le 25 décembre 1917. Homme de lettres distingué, il a su utiliser les nombreuses notes spirituelles de mère Morin, qu'il a d'ailleurs personnellement connues. Un ami du Canada à toute épreuve.

<sup>4</sup> Sœurs Larocque (supérieure), Amable, Marie-du-Sacré-Cœur, Bernard et Denis-Benjamin, âgées respectivement de 33, 29, 21, 20 et 20 ans.

dault. L'acte d'obédience stipulait l'établissement dans le diocèse de Nesqually, d'un Asile de la Providence pour le soin des pauvres et l'instruction des enfants des Sauvages et des Blancs.

Il n'y avait alors ni chemin de fer transcontinental, ni canal de Panama. L'itinéraire choisi comporterait la descente de New-York à San-Juan-del-Norte, sur l'Atlantique; la remontée de la rivière San-Juan jusqu'au lac Nicaragua; la traversée du reste de l'isthme; enfin le réembarquement sur le Pacifique.

Les cinq sœurs et l'abbé Huberdault, accompagnés de deux aides<sup>5</sup>, se mirent en route le 18 octobre. Dommage que nous n'ayons pas de photographie de ce départ. Deux robes noires, deux grises et une verte, avec chapeaux et voiles assortis. Châles, écharpes et gants reçus d'un bienfaiteur. La perruque de sœur Larocque lui donnait l'air d'être véritablement la mère de ses compagnes. Quant à l'abbé Huberdault, on eut dit un clergyman.

Le passage de l'isthme fut particulièrement épique. Un soir, dans des hamacs de fortune, nos petites religieuses crurent rêver en se rappelant les hasards de leur radeau sur une rivière infestée de crocodiles, puis les ruades des mules qui les avaient lancées dans les fondrières.

Ils arrivèrent à San-Francisco le 17 novembre. Huit jours plus tard, ils repartirent sur un vapeur qui les laissa à Portland après avoir touché Vancouver. De Portland, ils remontèrent la rivière Willamette jusqu'à Orégon-City, qu'ils atteignirent le 1<sup>er</sup> décembre. Ils se croyaient au terme de leur odyssée lorsqu'ils apprirent qu'ils étaient attendus non pas dans cette ville, mais à Vancouver. Ils avaient accompli tout ce trajet en se méprenant sur le lieu précis de leur destination.

Méprise qu'on a peine à s'expliquer aujourd'hui. D'après le livre de mère Marie-Antoinette, elle résulta d'un lapsus de M<sup>sr</sup> Bourget dans la lettre qu'il écrivit à M<sup>sr</sup> Magloire Blanchet, évêque de Nesqually, le 3 mai 1852. M<sup>sr</sup> Bourget y acceptait le projet d'une fondation « à l'Orégon », tandis que M<sup>sr</sup> Blanchet avait parlé de Vancouver. La lettre de M<sup>sr</sup> Bourget ne fut pas rectifiée parce que

<sup>5</sup> Héloïse Trudeau et Jean Campagna.



M<sup>sr</sup> Blanchet fit un voyage au Mexique dont il ne revint qu'après l'arrivée des sœurs à Orégon-City<sup>6</sup>.

Il est vrai que le terme Orégon désigna pendant longtemps tout le territoire situé entre les 42° et 56° degrés de latitude nord, c'est-à-dire entre la Californie et l'Alaska. Ce n'est que par le traité de Washington du 15 juin 1846 que l'Angleterre et les États-Unis s'entendirent sur la frontière actuelle du 49° parallèle. Il est donc concevable qu'en 1852 on ait pu encore parler de Vancouver comme faisant partie de l'Orégon.

Il faut aussi mentionner que M<sup>sr</sup> Magloire Blanchet fut évêque de Walla-Walla de 1846 à 1850, alors que ce siège épiscopal fut changé en celui de Nesqually. Les deux localités sont situées dans l'Orégon au sens restreint de l'expression. Nesqually ne fut que nominale-ment siège de diocèse, car M<sup>sr</sup> Magloire Blanchet résida au fort de Vancouver dès l'année 1850. Il continuait cependant de porter le titre d'évêque de Nesqually, ce qui pouvait faire croire qu'il résidait encore dans l'Orégon.

Il n'y avait tout de même qu'à retourner à Vancouver pour réparer l'erreur commise. Effectivement, l'évêque de Nesqually envoya son grand vicaire, M. Brouillet, annoncer à la petite communauté qu'elle était toujours attendue à Vancouver. Mais l'abbé Huberdault opina qu'il fallait décliner l'invitation. Après ce qu'il venait d'apprendre des conditions « en Orégon », il estimait qu'il n'y aurait pas suffisamment de malades à soigner, ni de pauvres à soulager, ni d'enfants à instruire; de plus, que leur œuvre ne pourrait se développer convenablement dans une ville où tout appartenait à la Compagnie de la Baie-d'Hudson. Ses vues impressionnèrent si bien les sœurs que seulement deux d'entre elles l'accompagnèrent à Vancouver et cela pour expliquer à M<sup>sr</sup> Magloire Blanchet qu'elles se croyaient dans l'obligation de refuser de s'installer dans son diocèse. Ensemble avec M. Huberdault, elles quittèrent Vancouver le 21 janvier 1853, sans avoir remis leurs obédiences. Elles écrivirent un rapport à Montréal. Puis tous s'en furent à San-Francisco.

<sup>6</sup> Selon l'abbé Donoso, les religieuses croyaient devoir se rendre à Nesqually ou à Olympia; et c'est parce qu'elles ne trouvèrent aucune de ces deux localités sur la carte qu'il fut décidé qu'elles se rendraient tout d'abord à Orégon-City, siège épiscopal de M<sup>sr</sup> Norbert Blanchet, frère de l'évêque de Nesqually (*op. cit.*, p. 130-131).



### *Entracte en Californie.*

L'évêque de cette ville, M<sup>sr</sup> Alemany, les reçut comme il se devait. Il ne voulut pas leur confier de tâche sans que M<sup>sr</sup> Magloire Blanchet eût formellement renoncé à ses droits sur M. Huberdault et sur les sœurs. M<sup>sr</sup> Blanchet, qui n'avait jamais douté de la droiture de leurs intentions, accorda son autorisation; après quoi M<sup>sr</sup> Alemany leur offrit successivement la direction d'un hôpital et celle d'un grand pensionnat à Sacramento. Cette fois, les sœurs n'osèrent pas prendre la responsabilité d'œuvres pour lesquelles elles ne se sentaient pas de préparation suffisante. Elles représentèrent à l'évêque de San-Francisco qu'elles voulaient s'en tenir à des œuvres de charité identiques à celles de leur maison mère.

Il n'y avait plus d'autre alternative que celle de retourner au Canada. Mais la compagnie de navigation San-Juan venait de hausser le prix de ses passages à un point qui rendait ce trajet prohibitif à nos missionnaires. D'autre part, il y avait une épidémie de fièvre jaune à Panama. C'est dans ces circonstances qu'ils décidèrent de faire le grand tour par le cap Horn. Un voilier chilien, l'*Elena*, devait justement partir pour Valparaiso. Les arrangements nécessaires furent conclus avec la collaboration d'un missionnaire luxembourgeois, l'abbé François Rock, qui désirait lui aussi se rendre dans l'est pour y trouver une nouvelle mission de son choix. Seul le jeune Campagna décida de prolonger son séjour en Californie<sup>7</sup>.

### *Vers le Chili.*

C'était un navire vétuste de cent quatre-vingts tonnes. Le pont inférieur abritait un corridor flanqué de six cabines: d'un côté, l'office du capitaine, sa chambre et celle de M. Huberdault; de l'autre côté, la salle à manger, la cabine de M. Rock et la cabine des sœurs et d'Héloïse. Ces cabines étaient « closes par des persiennes qui avaient la double propriété d'intercepter la lumière et de favoriser les indiscretions<sup>8</sup> ».

<sup>7</sup> Jean Campagna rejoignit les sœurs à Santiago en 1856. Il travailla pour elles comme majordome, épousa plus tard une Française, dont il eut un fils, et décéda au Chili en 1886.

<sup>8</sup> Mère MARIE-ANTOINETTE, *op. cit.*, p. 134.

L'*Elena* leva l'ancre le 30 mars. Si primitive que fût l'installation, nos sœurs et leurs guides jubilaient à l'idée de voguer enfin vers le but.

Joie de courte durée. Passe encore que des rats percent les tonneaux d'eau potable. Mais le capitaine, une fois en haute mer, devient aussi exagérément courtois pour ses passagères que dur pour leurs protecteurs. Ceux-ci montent la garde devant la cabine des sœurs, ce qui augmente la fureur du galant. Il conçoit l'idée de se débarrasser des deux prêtres en les descendant dans une île, sous le prétexte d'y refaire la provision d'eau. Heureusement que M. Rock en impose par ses biceps d'athlète. Un jour, néanmoins, le capitaine braque son revolver sur M. Huberdault. Celui-ci fait des concessions : plus de confessions à bord et plus de messe sur semaine. Puis une étrange amélioration se produit lorsque le second devient jaloux du capitaine et que tous deux s'épient et s'empêchent mutuellement de poursuivre les avances. Tempêtes, vents poussent le voilier en direction de l'Océanie. Le manque de vivres réduit la ration à une bouillie de biscuits malodorante. Et tout cela finit comme dans la traversée de Christophe Colomb : le 14 juin, des matelots aperçoivent Valparaiso. Pas pour longtemps cependant, car une brume oblige l'*Elena* à regagner le large, par crainte des récifs. Il n'entrera en rade que le 17, quatre-vingt-trois jours après le départ de San-Francisco.

### *Valparaiso.*

A Valparaiso, comme à San-Francisco et à Orégon-City, nos sœurs reçurent l'accueil chaleureux d'une communauté, en l'occurrence celle des religieuses du Sacré-Cœur de Picpus.

Quelques jours plus tard, l'archevêque de Santiago, M<sup>sr</sup> Valdivieso, leur offrait la direction d'un hôpital dans la capitale.

M. Huberdault se montra peu enthousiaste ; car, dans sa lettre à la supérieure générale de Montréal, mère Caron, il précisa que rien ne serait conclu sans l'agrément de la maison mère. Sa réaction fut différente, deux semaines plus tard, devant l'offre d'un orphelinat. M. Huberdault répondit que ses protégées seraient heureuses d'accepter dès qu'elles auraient obtenu la permission de Montréal.



La dernière proposition était en effet plus alléchante. Il existait à Santiago, une ancienne maison pour enfants trouvés, dont le fonctionnement laissait à désirer depuis la disparition de ses premiers bienfaiteurs. Le gouvernement accordait cependant des subsides importants à l'œuvre. En 1847, il avait voulu la confier aux Sœurs de la Charité de France, mais celles-ci n'étaient pas venues. L'arrivée inopinée des sœurs canadiennes parut un acte de la Providence.

Les démarches de M<sup>sr</sup> Valdivieso et des autorités gouvernementales se firent pressantes au point que le 30 août 1853, M. Huberdault estima pouvoir « présumer » des intentions de M<sup>sr</sup> Bourget en donnant son acceptation sans réserve. M<sup>sr</sup> Bourget et mère Caron furent simplement informés du fait. Signature des ordonnances civiles et ecclésiastiques. Celle de l'archevêque, en date du 29 octobre, stipulait que les religieuses seraient « sous son autorité et sa responsabilité et celles de ses successeurs<sup>9</sup> ».

### *L'installation à Santiago.*

Nos voyageuses étaient arrivées à Santiago le 9 septembre. On les logea provisoirement et l'on fixa la date de leur installation officielle au 30 octobre.

Ce jour-là, un dimanche, les choses se firent avec une pompe à rendre jaloux les ambassadeurs. A dix heures du matin, des carrosses conduisirent les sœurs au palais de l'archevêque, qui entra lui-même dans le cortège, et tous se dirigèrent vers l'Asile de la Providence, une des plus belles résidences de la rue Recoleta<sup>10</sup>. La troupe, en grande tenue, rendit les honneurs militaires. Fanfare, drapeaux; la foule lançait des fleurs. A la porte, des orphelines attendaient leurs mères adoptives. Messe pontificale suivie d'un banquet. Dans le rapport de cette fête qu'il fit à Montréal, M. Huberdault observa que « toutes ces roses pourraient bien se changer en autant d'épines ». Puis, son enthousiasme le reprenant, il termina sa lettre par une envolée sur la beauté et la richesse du Chili, spécifiant que « les mines d'or et d'argent de ce pays sont inépuisables<sup>11</sup> ».

<sup>9</sup> Mère MARIE-ANTOINETTE, *op. cit.*, p. 184.

<sup>10</sup> C'est aujourd'hui l'École Normale n° 2, située au n° 500 de la rue Recoleta.

<sup>11</sup> Lettre du 19 novembre 1853.



### *Développement de l'oeuvre canadienne.*

L'ardeur de l'amitié chilienne ne se démentit pas. Les visites du public furent si nombreuses qu'il fallut les régler, afin de laisser les sœurs à leur tâche. Grâce à cette clôture, elles purent organiser leur établissement et confectionner les vêtements requis. Le 1<sup>er</sup> décembre, elles hospitalisaient déjà douze orphelins.

Puis vint une vague d'adversité. Le 8 décembre, un copieux courrier leur parvint enfin de Montréal, le premier depuis leur départ de cette ville. La maison mère et M<sup>sr</sup> Bourget désapprouvaient l'abandon de Vancouver et par suite l'établissement proposé à Valparaiso. Néanmoins on les laissait libres de retourner ou de ne pas retourner au Canada.

La nécessité donne des forces. Humblement, M. Huberdault et les sœurs représentèrent que l'état de leur santé leur interdisait un départ prochain. Il fallait tenir compte des enfants qu'on leur avait confiés et des engagements souscrits de bonne foi avec l'archevêque de Santiago et le gouvernement chilien. Enfin, il ne s'agissait plus d'un hôpital à Valparaiso, selon que le croyaient les autorités de Montréal au temps où elles avaient écrit ces lettres.

Pour comble de malheur, à la mi-mars 1854, trente Sœurs de la Charité de France s'amènèrent inopinément à Santiago, en vertu d'une entente qu'elles avaient conclue avec le gouvernement chilien en 1847. Bien que les Chiliens ne les attendissent plus, les sœurs françaises furent bien surprises de voir l'orphelinat dans les mains d'une autre communauté. Néanmoins, après s'être rendu compte de la situation, elles refusèrent elles-mêmes l'offre des sœurs canadiennes de leur céder la place.

Le 18 septembre suivant, le président Montt visita l'orphelinat. C'est à la suite de cette visite que le gouvernement acquit pour l'oeuvre une magnifique *chacra* de quatre-vingt-dix acres, sise à deux milles et demi de la ville. Les sœurs et leurs enfants s'y transportèrent le 26 novembre, au milieu d'un concours de peuple en fête qui rappelait la prise de possession précédente. Ce fut le commencement d'un nouvel essor.

Au début de 1855, M<sup>sr</sup> Valdivieso et le gouvernement chilien s'unirent pour demander à Montréal l'envoi de dix à quatorze sœurs

nouvelles. Il y avait déjà une centaine d'enfants de deux ans et plus à l'orphelinat et le gouvernement étudiait les plans d'une maison pour en loger mille. Les autorités de Montréal étaient maintenant mieux disposées. Dix-huit recrues, conduites par l'abbé Grégoire Chabot, arrivèrent à Valparaiso le 8 décembre. L'hiver suivant<sup>12</sup>, soit le 21 juillet 1856, un décret présidentiel transférait la propriété de la *chacra* à nos sœurs. De son côté, le 16 août 1856, M<sup>sr</sup> Valdivieso les autorisait à ouvrir un noviciat et à procéder à l'élection d'une supérieure et autres officières.

Sœur Larocque fut confirmée supérieure et prit le titre de Mère. Mais ce fut pour peu de temps. Prise de maladie au mois de janvier suivant, elle s'éteignit le 21 février 1857 et fut inhumée sur le terrain de la *chacra*<sup>13</sup>.

Les postulantes se firent assez nombreuses. Au nombre de celles admises au noviciat se trouva l'aide dévouée des premiers jours, Héloïse. Mais il fallait encore davantage pour répondre aux obligations croissantes de l'œuvre. Le 11 mai 1857, M. Huberdault partit pour Montréal en vue d'y obtenir de nouveaux secours. Il rentra à Santiago en décembre, en compagnie de cinq sœurs, une novice et une postulante. Sa tentative d'enrôler des frères missionnaires avait été infructueuse. D'autre part, il avait fait l'acquisition d'instruments aratoires, d'appareils pour la fabrication du beurre et du fromage, d'outils de toutes sortes et de machines à coudre<sup>14</sup>.

Le 17 avril, sœur Amable fut élue supérieure, en remplacement de la regrettée mère Larocque. M<sup>sr</sup> Valdivieso présida cette élection. Puis, le 31 mai, avec l'autorisation de la maison mère de Montréal, il fut décidé d'ouvrir un orphelinat à Valparaiso. Autre fondation, à Andacollo<sup>15</sup> en octobre.

Pendant ce temps, à Santiago, machines et outils transformaient une section de l'établissement en une véritable école industrielle, où plus de soixante garçons apprenaient des métiers.

<sup>12</sup> Les saisons du Chili sont à l'inverse de celles du Canada.

<sup>13</sup> En 1892, ses ossements furent transférés dans la crypte de la nouvelle maison mère.

<sup>14</sup> Apparemment les premières qui entrèrent au Chili.

<sup>15</sup> Andacollo est une petite localité minière située à cent trente lieues de Santiago, nom loin de La Serena. Cette mission fut abandonnée en 1859.



Au point de vue spirituel, l'enthousiasme était à son comble lorsque, en 1858, on distribua les constitutions imprimées à tous les membres de l'Institut. Il fallut une intervention des lingères pour empêcher les sœurs de porter ce volume de trois cent soixante-dix pages dans leur poche.

C'est dans cette atmosphère de progrès et de parfaite entente que M<sup>sr</sup> Valdivieso, en route pour Rome, s'arrêta à Montréal, en septembre 1859, pour y visiter les autorités de la Providence, ainsi que M<sup>sr</sup> Bourget. Celui-ci autorisa l'archevêque de Santiago à s'entremettre auprès du Saint-Siège pour l'approbation des constitutions des Sœurs de la Providence<sup>16</sup>. En fait, le 25 avril 1860, le Saint-Siège accorda le Décret de louange, c'est-à-dire son approbation préliminaire. Dès ce moment, opine mère Marie-Antoinette, l'Institut de la Providence « cessait d'être diocésain et passait sous la juridiction immédiate du Saint-Siège... Conséquemment, il appartenait aux chapitres et conseils de la communauté de nommer les sœurs aux différentes fonctions et d'opérer les changements dans le personnel religieux soit pour l'Institut en général, soit pour chacune de ses maisons<sup>17</sup>. »

### *Dissentiments et scission.*

Il ressort de l'opinion précitée, si elle est juste, que M<sup>sr</sup> Valdivieso avait contribué à restreindre sa propre autorité sur la communauté du Chili. Un premier incident juridictionnel se produisit lorsqu'en septembre 1861, M<sup>sr</sup> Valdivieso désapprouva le choix qu'avait fait mère Amable de sœur Anastasie pour accompagner une autre sœur malade au Canada. Mère Amable maintint sa décision et l'archevêque de Santiago s'en plaignit à M<sup>sr</sup> Bourget. Ce dernier écrivit à mère Amable pour lui enjoindre que dorénavant elle et ses compagnes devraient regarder Sa Grandeur l'archevêque de Santiago comme leur évêque ordinaire<sup>18</sup>.

Cette lettre surprit douloureusement mère Amable, qui avait pris l'habitude de ne consulter que M. Huberdault en pareilles matières administratives. A vrai dire, deux tendances opposées se manifestaient depuis quelque temps au sein de la maison canadienne

<sup>16</sup> De leur nom officiel, les Sœurs dites Filles de la Charité Servantes des Pauvres.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 335.

<sup>18</sup> Lettre du 19 mars 1862.



au Chili: celle représentée par mère Amable, que nous venons de signaler; et celle représentée par sœur Bernard, qui acceptait plus volontiers la direction de l'archevêque. Le parti de sœur Bernard, à ce moment minoritaire, allait nécessairement progresser au fur et à mesure du temps vécu en terre chilienne. Prévoyant ce qui se produirait, la supérieure générale de Montréal, mère Philomène, offrit à mère Amable de venir en voyage au Canada et d'amener avec elle « les sœurs qui ne seraient pas heureuses au Chili<sup>19</sup> ». Cela se passait en fin de décembre 1862.

L'orage, qui menaçait, éclata à l'occasion de ce voyage. Mère Amable obtint du conseil la nomination de sœur Augustin pour l'accompagner à Montréal. Or, sœur Augustin, qui appartenait au parti de sœur Bernard, ne désirait pas quitter le Chili. M<sup>sr</sup> Valdivieso réagit défavorablement lorsque mère Amable l'informa de ce choix. Puis, ayant appris que mère Amable se proposait de faire nommer sœur Jean-de-la-Croix comme sa propre remplaçante, il s'opposa carrément à cette nomination et signifia par décret<sup>20</sup> qu'il nommait sœur Bernard pour exercer cette charge.

Il y eut des assemblées tumultueuses à l'orphelinat. Néanmoins, le 22 janvier 1863, toutes les sœurs s'entendirent sur le texte d'une lettre collective à M<sup>sr</sup> Bourget et à mère Philomène, les priant de leur envoyer un visiteur ecclésiastique ou une visiteuse de la maison mère. Puis mère Amable s'embarqua pour le Canada en compagnie de sœur Antoine, autorisée à l'accompagner par l'administrateur du diocèse, mais après avoir remis l'administration à l'assistante, sœur Marie-du-Sacré-Cœur.

Dès son retour à Santiago, M<sup>sr</sup> Valdivieso envoya son vicaire général sommer les sœurs de se soumettre dans les trois jours et leur signifier que M. Huberdault n'avait plus de juridiction sur elles. Huit des sœurs présentes à cette séance se prévalurent du délai et déclarèrent, à son expiration, vouloir retourner au Canada plutôt que d'accepter le décret de nomination de sœur Bernard. Sur quoi M<sup>sr</sup> Valdivieso résolut de les laisser partir, après avoir cependant

<sup>19</sup> Mère MARIE-ANTOINETTE, *op. cit.*, p. 350.

<sup>20</sup> Décret du 17 janvier 1863.

obtenu d'elles, pour sauvegarder les principes, une lettre d'acceptation de sœur Bernard comme supérieure.

Avec les déchirements qu'on peut s'imaginer, les huit sœurs de Santiago et leurs six compagnes de Valparaiso, toutes Canadiennes, s'embarquèrent le 18 mars 1863. Avec mère Amable et sœur Antoine, ce sont donc seize religieuses qui s'éloignaient du Chili pour toujours. Ne restaient que sœur Bernard, sœur Denis-Benjamin et sœur Augustin.

### *Liquidation.*

Dix-sept ans devaient encore s'écouler avant que l'affaire ne fût définitivement réglée.

Il y eut une question d'argent: celle du salaire de nos sœurs retiré par elles de la banque avant leur départ. La Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers fit enquête, après quoi le désir exprimé par Sa Sainteté Pie IX fut « qu'on gardât désormais le silence là-dessus <sup>21</sup> ».

Quant à la question primordiale de juridiction, Sa Sainteté ordonna le même jour « qu'une province dudit Institut de la Providence, ayant sa maison mère à Montréal, fût érigée au Chili sous la dépendance immédiate du Saint-Siège et de cette Sacrée Congrégation, sauf la juridiction des Ordinaires, suivant la forme des Saints Canons et des Constitutions apostoliques et soumises à la visite apostolique de l'archevêque de Santiago ». Puis, après cette demi-concession à l'autorité locale, la même ordonnance recommandait à l'archevêque de Santiago et à l'évêque de Montréal de promouvoir une réconciliation afin « que les maisons de la Providence du Chili soient de nouveau remises par le Saint-Siège sous la direction de la supérieure générale ».

En fait, les choses traînèrent et M<sup>sr</sup> Valdivieso décéda, le 8 juin 1878, avant qu'aucune tentative sérieuse ne fût tentée pour opérer la réunion souhaitée par Rome. Le vicaire capitulaire de Santiago, M<sup>sr</sup> Joaquin Larrain Gandarillas, désirait manifestement soustraire les sœurs du Chili à la dépendance de Montréal. Lorsque, deux ans plus tard, M<sup>sr</sup> Fabre <sup>22</sup> et mère Amable <sup>23</sup> s'avisèrent de prendre des

<sup>21</sup> Lettre du 5 avril 1865.

<sup>22</sup> Successeur de M<sup>sr</sup> Bourget depuis septembre 1877.

<sup>23</sup> Supérieure générale de Montréal depuis le 23 juillet 1878.



mesures pour rallier les maisons chiliennes, celles-ci chargèrent les évêques de leurs diocèses d'intervenir à l'encontre de ces tentatives à Rome. Cette fois les Chiliennes eurent gain de cause. Le 17 mars 1880, un décret apostolique séparait la Congrégation des Sœurs de la Providence du Chili de l'Institut des Filles de la Charité Servantes des Pauvres de Montréal. La rupture était consommée.

### *Développement de l'oeuvre chilienne.*

Sœur Denis-Benjamin et sœur Augustin rentrèrent séparément à Montréal, en 1871 et en 1875. Des compagnes canadiennes de mère Larocque, seule demeura définitivement au Chili celle que la communauté chilienne considère comme sa fondatrice: mère Bernard Morin. Elle décéda le 4 octobre 1929, à l'âge de quatre-vingt-seize ans.

Une autre scission se produisit à l'occasion de l'adoption des constitutions, en 1890. Vingt religieuses se retirèrent, quatorze desquelles fondèrent subséquemment la Congrégation des Filles de Saint-Joseph protectrices de l'Enfance.

Mais ces épreuves n'ont pas empêché la Congrégation de la Providence du Chili de prendre une expansion considérable. Trois maisons seulement en 1863. Il y en a aujourd'hui vingt-sept, dont vingt-six au Chili même et une à Buenos-Ayres. Ce sont des orphelinats, des écoles primaires et secondaires, jardins de l'enfance, ateliers d'apprentissage, maisons de retraite, hôpitaux, asiles de vieillards, etc. Les religieuses n'y sont pas nombreuses comme chez nous — cent soixante-dix en tout et partout — mais il faut tenir compte de la difficulté du recrutement au Chili, comme du reste dans tous les pays de l'Amérique latine. Elles se font seconder par du personnel laïque.

La maison mère, avec ses trente religieuses, dont la supérieure générale, offre un exemple de ce qu'un petit groupe agissant peut rendre. On y trouve les deux noviciats: celui des religieuses et celui des sœurs coadjutrices; une infirmerie pour les religieuses âgées et malades; l'internat Pie X logeant cent vingt orphelines — celles-ci suivent leurs classes avec les élèves de l'école Bernard-Morin, située dans le même établissement; — pension pour dames pieuses, au



nombre de quarante-quatre; enfin l'imprimerie Saint-Joseph, munie de trois linotypes.

L'immeuble occupé par cette maison mère n'a connu de nos Canadiennes que mère Bernard. Son acquisition ne date en effet que de 1881. Situé sur le boulevard de la Providence, en face du parc du même nom, il se trouve à mi-chemin entre l'ancienne *chacra* et le centre de la ville. Il présente une façade de sept cent cinquante pieds dominée, au centre, par un élégant clocher. Derrière s'étendent des patios et des ailes. Il n'y a de luxe que dans la chapelle, mais partout les proportions sont nobles.

### *Souvenirs canadiens.*

L'immeuble des fondatrices, situé à un demi-mille plus haut que la maison mère actuelle, a dû être abandonné par les Sœurs de la Providence, le 10 septembre 1941: résultat d'un litige entre la Congrégation et la Commission de bienfaisance. C'est aujourd'hui le Foyer national de l'Enfance. De la *chacra* qui a donné son nom à toute la municipalité de Providencia, les religieuses n'ont conservé que la chapelle et quelques acres sur lesquelles elles comptent ouvrir un pensionnat pour jeunes filles universitaires venues des provinces. Avec les indications d'un guide, on peut toutefois reconstituer l'ordonnance ancienne: la crèche, l'orphelinat et les ateliers. Ces derniers continuent d'ailleurs de fonctionner comme tels.

La maison mère nouvelle contient les restes mortels des trois religieuses canadiennes décédées au Chili. Outre ceux de mère Larocque, dont nous avons déjà parlé, il y a dans la crypte ceux de sœur Marthe<sup>24</sup>, décédée le 3 février 1862, et, bien entendu, ceux de mère Bernard, dans la chapelle même. Une plaque de marbre porte, en espagnol, l'inscription suivante:

ICI REPOSE DANS LE CHRIST  
LA RÉVÉRENDE MÈRE BERNARD MORIN  
FONDATRICE DES SŒURS  
DE LA PROVIDENCE DU CHILI.  
MODÈLE DES RELIGIEUSES,  
PROTECTRICE MATERNELLE DES ORPHELINS ET DES INVALIDES.  
CANADIENNE D'ORIGINE  
ELLE ARRIVA AU CHILI LE 17 JUIN 1853:

<sup>24</sup> De son nom civil Catherine Vanier, arrivée au Chili en 1855.

ELLE GERMA DANS NOTRE TERRE  
 ET FUT COMME L'ARBRE TOUFFU DE LA PARABOLE.  
 ELLE S'ENDORMIT DANS LE SEIGNEUR

LE 4 OCTOBRE 1929.

R.I.P.

Dans le parloir se trouve le portrait de M<sup>sr</sup> Ignace Bourget, en sa qualité de fondateur de l'Institut. Il figure, m'a-t-on dit, dans toutes les anciennes maisons de la communauté, comme du reste celui de mère Larocque. Mais il y a beaucoup plus. Une fois par année, dans toutes les maisons, on lit au réfectoire des religieuses les *Œuvres choisies* de M<sup>sr</sup> Bourget, telles qu'éditées à l'imprimerie de la maison mère, en 1895. Je ne sais si l'on en fait autant sur ce point au Canada.

Les autorités municipales ont elles-mêmes trouvé le moyen de rendre hommage à notre pays en donnant les noms de *Bernarda Morin* et de *Canada* à des rues donnant sur la propriété de la maison mère.

*Reprise de contact.*

Tant que vécut mère Bernard, les liens se maintinrent assez facilement entre la maison mère de Montréal et celle du Chili. Il y eut correspondance abondante entre mère Bernard et mère Marie-Antoinette, lorsque celle-ci écrivit son ouvrage sur la fondation du Chili. Après 1929, les occasions de communiquer devinrent évidemment moins nombreuses.

L'accueil que m'ont fait les religieuses chiliennes, en tant que représentant du Canada, ne me laisse cependant aucun doute qu'elles continuent d'attacher un très grand prix aux souvenirs du passé commun. Elles nous invitèrent une première fois en septembre 1951, alors que les orphelines de l'internat Pie X nous firent les frais d'un concert intime. Nous visitâmes l'établissement et ma femme reçut des broderies et des fleurs. La directrice de l'École Bernard-Morin me fit une seule demande, mais combien significative: celle d'un drapeau canadien et du disque *Ô Canada*.

Depuis ce jour, notre drapeau flotte aux côtés du tricolore chilien les jours de fête, tandis que, du haut-parleur, retentit notre hymne national.

Une de ces fêtes se produisit à l'occasion des noces d'or religieuses de la supérieure générale, le 20 avril 1952. Le cardinal Caro et



plusieurs évêques y participèrent et l'on me fit l'honneur de m'inviter à ces agapes. Dans une salle, les élèves avaient exposé des dessins et graphiques relatifs au Canada et à ses principaux produits.

Mais la fête par excellence fut celle du centenaire, célébrée du 17 au 21 juin derniers. J'ignorais l'intention des religieuses de commémorer l'anniversaire de l'arrivée à Valparaiso plutôt que celui de l'installation à Santiago. Par un heureux accident, je rentrai d'un voyage au Canada le 17 même et trouvai la façade de la maison mère décorée aux couleurs papales, chiliennes et canadiennes. Notre patrie et mère Bernard furent à l'honneur.

### *Conclusion.*

Le chanoine Émile Chartier a admirablement résumé cette histoire. Il a écrit :

Le chapitre tient du merveilleux. Un essaim de religieuses s'égare, par obéissance, sur une terre voisine de la nôtre. Ne trouvant pas de quoi s'y déposer, il tente de revenir à la ruche. Une force mystérieuse le pousse plus loin encore que l'Orégon, jusqu'à cette Amérique du Sud vaste comme un monde, jusqu'à ce Chili alors pratiquement inconnu.

L'essaim cette fois s'arrête. Il se fixe, il travaille, il se peuple. Mais un jour vient où, les recrues n'étant pas de même provenance que l'essaim, des froissements se glissent entre les uns et les autres. La masse revient enfin à la ruche primitive pour n'en plus repartir. Mais elle laisse en terre chilienne assez de membres de la colonie originelle pour que la ruche nouvelle garde l'aspect et l'allure de sa mère canadienne<sup>25</sup>.

Le « merveilleux » s'explique par l'action de la Providence. Il faudrait manquer du sens spirituel le plus élémentaire pour ne pas voir dans tout cela l'action divine.

Celle-ci dans l'espèce, utilisa des moyens assez scabreux en apparence. Le schisme fit scandale au Chili; au point que, quatre-vingt-dix ans plus tard, on éprouve encore du malaise à mentionner les noms des irrédentistes. Le panégyriste de mère Morin se montre particulièrement sévère sur le compte de l'abbé Huberdault, qu'il qualifie de « chauvin avec l'astuce d'un politicien florentin<sup>26</sup> ».

Il suffit cependant de connaître à la fois les tempéraments chilien et canadien pour absoudre bien facilement les uns et les autres.

<sup>25</sup> Texte d'une lettre du 2 octobre 1921, adressée à la supérieure générale de Montréal et publiée en tête de l'ouvrage de mère Marie-Antoinette.

<sup>26</sup> Francisco DONOSO, *op. cit.*, tome I, p. 255.



La question purement canonique avait de quoi confondre. On pourrait encore l'agiter, attendu que le Saint-Siège n'a donné qu'une solution pratique au conflit. Dans les circonstances, on conçoit que le « préjugé du sang<sup>27</sup> » ait pu se faire sentir. Il n'y avait partout que bonne foi. D'où, à mon sens, la supérieure générale de Montréal fit preuve de sagesse lorsqu'elle permit à chacune de rentrer au Canada ou de rester au Chili. Le temps était venu pour la communauté du Chili de voler de ses propres ailes.

Tout compte fait, il demeure que la Congrégation de la Providence du Chili constitue un des plus intéressants liens entre nos deux pays. Après l'avoir découvert et en avoir senti au Chili la force, je formule des vœux pour que, de part et d'autre, on s'attache à le cultiver.

Santiago, juillet 1953.

Léon MAYRAND,  
ambassadeur du Canada au Chili.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 264.

# *Quand les illusions deviennent réalités*

## *L'Organisation des États américains.*

---

Les commentateurs du droit international ont cherché depuis des siècles la formule magique susceptible d'apporter au monde une paix reposant sur la justice et destinée à assurer un bonheur sans fin. Deux écoles principales ont voulu offrir une panacée: l'une proposant des ententes internationales groupant tous les pays du monde et les soumettant à une même politique; l'autre opte pour les accords régionaux, mieux adaptés, paraît-il, aux disciplines locales et plus faciles à établir parce que participant d'éléments plus homogènes. En réalité, la formule fût-elle globale ou partielle, le monde applaudira des deux mains quand le ciel sera redevenu serein et que se seront tus les échos des détonations et des sanglots.

Sans vouloir faire le procès des deux écoles, les projets de l'abbé de Saint-Pierre et les rêves dorés de Briand et Bourgeois, semblent bien, à la lumière des circonstances et de l'histoire, n'avoir pas été la formule idéale. Les louables tentatives faites à l'échelle internationale, à l'occasion de la Société des Nations et des Nations-Unies, n'ont pourtant pas justifié les espoirs qu'on y avait mis. Peut-être la formule régionale est-elle mieux adaptée aux besoins actuels et plus à la taille des hommes à qui le rôle de demi-dieux n'a pas souri.

Le continent américain a été, pour sa part, le théâtre de deux expériences intéressantes qui ont retenu l'attention des internationalistes: la Cour de Justice d'Amérique centrale et l'Organisation des États américains. La première initiative était le résultat de nombreux pourparlers, à un moment où les Conférences de La Haye permettaient de croire à l'avènement d'un âge d'or dont la guerre serait à jamais bannie. Cette cour, durant les dix ans de son existence mouvementée, entendit une dizaine de causes internationales et ferma

ses livres devant le manque d'intérêt, ouvertement manifesté, à la solution juridique des conflits. Pour notre part, nous ne pouvons manquer d'associer au nom de cette cour le souvenir d'un collègue universitaire de Washington, monsieur Byron L. Tormohlen, du Central Intelligence Agency, qui mourut tragiquement au lendemain d'un séminaire où il avait brillamment exposé l'histoire et les réalisations de cette cour devant ses confrères de l'American University. On tentera peut-être de reconstituer ce tribunal régional ou même d'organiser une cour interaméricaine de justice, lors d'une prochaine conférence interaméricaine. Il serait alors intéressant que le Canada fût bien renseigné sur les précédents historiques et sur la jurisprudence continentale.

L'autre réussite des juristes et hommes politiques de notre continent est l'Organisation des États américains. Quoique fondée en 1948 seulement, lors de la tragique Conférence de Bogotá, l'Organisation des États américains est bien vivante et chargée de promesses. Son budget n'est pas celui des Nations-Unies et son travail n'est pas non plus l'objet de longues colonnes dans les quotidiens. Les membres du Conseil et le secrétariat de l'Union panaméricaine accomplissent leur labeur sans bruit et presque sans argent, mais sont entièrement consacrés à la tâche de la solidarité continentale.

#### I. — L'ORGANISATION: SON INSPIRATION.

L'Organisation des États américains n'est pas une création juridique issue de cours savants. C'est une réalisation pratique, aboutissement d'un demi-siècle de tentatives plus ou moins heureuses, mais où la bonne foi et la recherche désintéressée ont cimenté un immense désir de collaboration interaméricaine. L'Organisation des États américains peut être considérée, à la lumière des nombreuses négociations qui l'ont précédée, comme le résultat d'une longue tradition à la recherche de la paix et de la sécurité. Mais elle constitue plus qu'un simple résultat, elle est aussi l'héritière de plusieurs générations d'Américains, de tous les credo et de toutes les couleurs, qui mirent au-dessus de leurs rivalités nationales un même idéal de coopération où se fondraient leurs nationalismes éclairés.



## LA CHARTE DE BOGOTÁ.

La Charte de Bogotá constitue le cadre juridique de l'Organisation elle-même. Elle consacre, en droit, le projet énoncé par Simon Bolivar en 1826 et repris par les délégués réunis à Washington en 1889-1890. Le libérateur voulait non seulement protéger les nouveaux États d'Amérique contre les invasions possibles de la part des anciennes métropoles, mais il désirait aussi insuffler à ces nouvelles nations un sentiment de coopération continentale, les unissant dans la paix comme dans la guerre. Après plusieurs décennies d'hésitation, de tâtonnement et de tentatives, le dernier conflit mondial semble avoir jeté dans le creuset américain le catalyseur devant provoquer les réactions désirées. A la Conférence de Chapultepec, en 1945, les républiques américaines comprirent qu'à l'époque où nous sommes, la paix comme la guerre doit être totale et que la solidarité, pour être effective, doit être indivisible. Durant trois ans les chancelleries du Nouveau Monde ont discuté différents projets susceptibles d'amener une plus grande coopération entre leurs pays. En 1948, alors qu'une révolution sanglante secouait Bogotá, les délégués des vingt et une républiques discutaient des moyens pour assurer une paix permanente. La malheureuse expérience de la deuxième Grande Guerre était suffisamment fraîche pour faire pleinement comprendre la nécessité d'une entente. C'est dans cet état d'esprit que la Charte de l'Organisation des États américains fut élaborée et adoptée.

Déjà, lors de la Conférence de San-Francisco, l'on avait entrevu la rivalité existant entre les partisans d'une organisation internationale et ceux des ententes régionales. Les délégués des pays latino-américains auraient même craint un moment la disparition de l'Union panaméricaine au bénéfice d'un organisme illusoire. L'impasse menaçait de se prolonger lorsque enfin la Maison blanche accepta un compromis introduisant en même temps dans la Charte des Nations-Unies deux principes qui, s'ils ne se contredisent pas formellement, ont tout de même contribué de façon bien diverse à l'impopularité ou à la bonne presse de l'organisme international: le veto et la reconnaissance des accords régionaux.

L'article 52 de la Charte des Nations-Unies spécifie:

Aucune disposition de la présente Charte ne s'oppose à l'existence d'accords ou d'organismes régionaux destinés à régler les affaires qui, touchant au maintien de la paix et de la sécurité internationales, se prêtent à une action de caractère régional, pourvu que ces accords ou ces organismes et leur activité soient compatibles avec les Buts et les Principes des Nations-Unies.

C'est en regard de ce principe qu'a été formée l'Organisation des États américains. L'article 1<sup>er</sup> de la Charte de l'Organisation des États américains établit que « dans le cadre des Nations-Unies, l'Organisation des États américains constitue un organisme régional ». Il ne s'agit donc pas de rivalité entre deux groupes internationaux, mais bien de coordination d'efforts qui à une échelle régionale se sont avérés plus productifs.

#### A. LE PRÉAMBULE.

Avant d'étudier en détails cette grande Charte des Amériques, il convient de scruter le préambule afin de tâcher de découvrir les motifs qui animaient ses auteurs. Ce préambule a été rédigé avec un soin particulier afin d'accorder à chaque mot son sens le plus précis en le remettant dans son cadre le plus propre. C'est d'abord « au nom de leurs peuples » que « les États représentés à la IX<sup>e</sup> Conférence internationale américaine ont convenu de signer la suivante Charte ». Les délégués sont donc pleinement conscients du mandat exprès exercé au nom des peuples d'Amérique et non plus comme représentants d'unités ou de partis politiques. Ces États se déclarent ensuite convaincus que la mission historique de l'Amérique est d'offrir une terre de liberté et un milieu favorable au plein développement de la personnalité humaine. Il n'est donc pas question de coercition exercée par des États tout-puissants sur les autres. Les délégués sont également conscients que cette mission historique a inspiré de nombreux traités et accords reposant sur le désir unanime de vivre en paix et d'assurer le progrès de tous dans l'indépendance, l'égalité et le droit, grâce à une compréhension mutuelle et au respect de la souveraineté de chacun. C'est le corollaire du premier principe de liberté déjà énoncé et confirmé souventes fois par des accords. Élément important introduit dans le traité, la solidarité



américaine doit reposer sur un régime de liberté individuelle et de justice sociale basé sur le respect des droits fondamentaux de l'homme. Enfin la Charte devient une nécessité parce que le bien-être de tous et leur contribution au progrès et à la civilisation du monde exigent chaque jour davantage une coopération continentale plus étroite. Voilà donc les raisons qui ont poussé les États rassemblés à Bogotá à édifier ce monument à la solidarité américaine. En faisant reposer le bien-être des Américains sur la liberté, la solidarité américaine et les institutions démocratiques, les délégués ne pouvaient manquer de rallier toutes les sympathies et de fondre toutes les énergies en un instrument stable et, espérons-le, définitif, destiné au bonheur des Amériques. D'accord sur ces données primordiales, les délégués, « pénétrés du fait que l'organisation juridique est nécessaire à la sécurité et à la paix fondée sur l'ordre moral et la justice » et conformément à la Résolution IX adoptée à Chapultepec, ont convenu de signer la Charte. Celle-ci se divise en trois parties qui se répartissent elles-mêmes en dix-huit chapitres contenant cent douze articles.

#### B. NATURE ET BUTS.

Après s'être entendus sur le préambule, les États américains précisent que l'Organisation est établie en vue « de parvenir à un ordre de paix et de justice, de maintenir leur solidarité, leur intégrité territoriale et leur indépendance ». On voit la gradation observée dans l'élaboration du traité lorsque, désirant la paix et la justice, on s'accorde sur la nécessité de la solidarité en vue d'une collaboration destinée à la défense de la souveraineté, de l'intégrité du territoire et de l'indépendance nationale. Cette rédaction du premier article reproduit toute l'histoire des relations interaméricaines depuis Bolivar, orientées vers la paix et la solidarité continentales. Les autres articles de ce premier chapitre établissent qui sont les membres de l'Organisation et les qualifications requises pour le devenir. Après avoir déterminé sa nature, l'Organisation énonce les buts qu'elle entend poursuivre :

- 1° Garantir la paix et la sécurité du continent;
- 2° prévenir les causes possibles de difficulté et assurer la solution pacifique des différends qui surgissent entre les États-membres;
- 3° organiser l'action solidaire de ces derniers en cas d'agression;



- 4° donner une solution aux problèmes politiques, juridiques et économiques qui surgissent entre eux; et
- 5° favoriser, au moyen d'une action coopérative, leur développement économique, social et culturel.

La teneur de cet article ressemble à une énumération des problèmes à l'agenda de la plupart des autres conférences interaméricaines. On y retrouve également l'évolution accomplie depuis l'indépendance des colonies jusqu'à leur pleine participation aux affaires internationales. C'est d'abord le souci de garantir la paix et d'obtenir la sécurité du continent. On va cependant plus loin en voulant guérir le mal à sa source et prévenir les causes possibles de conflit. Une fois ces difficultés découvertes, il faudra trouver des solutions pacifiques afin d'éviter aux États des guerres aussi pénibles que dispendieuses. Enfin, si la paix et la sécurité continentales sont à ce point compromises qu'il n'y a pas moyen d'éliminer les causes de difficultés, les fauteurs devront hésiter à engager un conflit, trouvant en face d'eux le front commun de tous les autres États américains. Si, malgré toutes les démarches déjà accomplies et malgré la bonne volonté déployée par une ou plusieurs des parties, un conflit éclate, l'action solidaire des autres États-membres aura vite fait d'assurer le triomphe du droit sur la force. C'est là l'histoire de la pensée politique interaméricaine depuis plus d'un siècle. On désire la paix, on veut éviter la guerre, mais si un récalcitrant veut à tout prix la faire, les autres parties au contrat se verront dans l'obligation de rétablir l'ordre. Afin d'assurer cette même paix et de favoriser la solution pacifique des conflits, les États américains veulent trouver des réponses adéquates aux questions que soulèvent les problèmes d'ordre politique, juridique et économique. Là encore la prévoyance devrait trouver sa récompense.

### C. PRINCIPES.

Le chapitre II de la Charte énumère les principes sur lesquels elle repose. Au risque de paraître fastidieux on ne saurait avoir une idée juste de ce qu'est l'Organisation, si on ne relit attentivement cet article 5, à la lumière des circonstances spéciales où se trouvent placés les États-membres.

Les États américains réaffirment donc les principes suivants :

a) Le droit international constitue la norme de conduite des États dans leurs relations mutuelles.

Les États-membres ne se contentent pas d'une déclaration vague, mais ils précisent dans le paragraphe suivant ce qu'ils entendent par ordre international.

b) L'ordre international est basé essentiellement sur le respect de la personnalité, de la souveraineté et de l'indépendance des États, ainsi que sur le fidèle accomplissement des obligations découlant des traités et des autres sources du droit international.

c) La bonne foi doit présider aux relations des États entre eux. Les États américains adhèrent aux principes généraux du droit des gens et chaque État a droit à son plein développement normal, ce qui ne l'empêche pas d'être lié de façon sacrée par les accords librement conclus avec d'autres États. *Pacta sunt servanda*. Il va de soi également que les relations entre les États doivent, comme celles entre les humains, reposer sur la bonne foi des parties, sans quoi la vie en société devient impossible.

d) Le quatrième paragraphe spécifie que la solidarité des États américains et les buts que ceux-ci veulent atteindre demandent une organisation politique reposant sur le fonctionnement effectif de la démocratie représentative. En d'autres termes, confirmant le principe précédemment énoncé, tous les États tombent sur un pied d'égalité et les décisions de la majorité l'emportent.

Les paragraphes *e f g* se font plus précis et déclarent que :

- Les États américains condamnent la guerre d'agression,
- l'agression contre un État américain en est une contre tous,
- et enfin les différends de caractère international entre deux ou plusieurs États doivent être réglés par des moyens pacifiques.

Voilà résumée en trois points la doctrine interaméricaine de droit international public. La guerre d'agression est condamnée en principe et l'on précise même que : la victoire ne crée pas le droit. Comme sanction à la violation de ce principe une attaque injustifiée contre un État américain sera interprétée comme une attaque injustifiée contre tous les États américains, avec les conséquences normales qui s'ensuivent, soit « l'action solidaire de ces derniers en cas d'agression ». Le Traité de Rio signé l'année précédente entre alors en



jeu et l'État coupable d'avoir troublé la paix devra prendre ses responsabilités et payer les dommages. Afin de prévenir un tel désastre, susceptible de s'étendre en un moment à tout le continent, les États-membres exigent une solution pacifique des conflits possibles. On met d'abord la guerre hors la loi et l'on énonce ensuite les sanctions. Comme conséquence logique, les États doivent obvier à ces difficultés en trouvant des solutions pacifiques. Les autres paragraphes *h i j k l* contiennent des énoncés généraux préalablement admis par des États majeurs, mais dont la nomenclature doit se trouver dans une charte lorsque la violation des principes comporte des sanctions. On y déclare que la justice et la sécurité sociale sont la base d'une paix durable et que la coopération économique est indispensable à la prospérité et au bien-être. Les États américains proclament ensuite les droits fondamentaux de la personne humaine sans distinction de race, de nationalité, de religion ou de sexe. D'ailleurs ces derniers principes devaient être expliqués en détails par l'adoption de la résolution XXX de l'Acte final et dans la Charte des Droits de la Femme. Les États-membres reconnaissent également que l'unité spirituelle du continent repose sur le respect des valeurs culturelles conditionné par leur étroite collaboration au service de la culture humaine. Enfin « l'éducation des peuples doit être dirigée vers la justice, la liberté et la paix ». Par cet énoncé de principe, les peuples des Amériques se dressaient un programme dont l'accomplissement devrait normalement assurer le bonheur de leurs peuples et servir de leçon à l'humanité.

#### D. DROITS ET DEVOIRS FONDAMENTAUX DES ÉTATS.

Les juristes qui ont participé à la rédaction de la Charte n'ont rien voulu laisser à l'improviste. Bien au fait des difficultés qu'avait présentées par le passé, l'interprétation de textes imprécis, ils ont voulu coucher sur le papier quels sont les droits et les devoirs fondamentaux des États. Tel est l'objet du chapitre III. Quatorze articles exposent en détail les normes qui, si elles étaient observées, apporteraient aux États américains, comme à tous les pays du monde, une paix inaltérable. Il n'est pas sûr que ce chapitre doive faire oublier toutes les querelles et sceller toutes les amitiés. Il a tout de même le grand mérite de réaffirmer que les États américains



« sont juridiquement égaux », jouissant de droits égaux, d'une capacité égale pour les exercer, avec des devoirs identiques. Mais si les États ont des droits sacrés, ils ont aussi le devoir non moins impérieux de respecter ceux de leurs voisins. On peut dire que la théorie américaine des droits et des devoirs se trouve résumée en ces quelques mots: souveraineté et indépendance égales des États d'où découle le devoir de respecter les droits des autres. Un article attire cependant l'attention davantage. L'article 9 précise en effet que « l'existence politique de l'État est indépendante de sa reconnaissance par les autres États ». Voilà qui est important, parce que contrairement à une théorie longtemps soutenue, la reconnaissance ne sera plus un élément essentiel à l'existence juridique d'un État. Voilà en somme, formulée par écrit la confirmation de l'histoire constitutionnelle canadienne. Notre pays n'a pas en effet attendu la reconnaissance formelle apportée par d'autres États pour affirmer son caractère étatique et prendre les responsabilités et initiatives y attachées. A la lumière de cet article, il devient possible à de nouveaux groupes, comme les Guyanes ou d'autres unités américaines, de se constituer en États souverains avec toutes les prérogatives reconnues à ces personnalités. Ces nouvelles entités pourraient alors proclamer leur indépendance et affirmer leur souveraineté avant même que la reconnaissance officielle leur ait été accordée par un ou plusieurs des États de la communauté américaine. Voilà certainement un principe qui ouvre des horizons nouveaux et prometteurs aux groupes nationaux américains en quête d'indépendance politique.

Si un État est maître chez lui, il a cependant le devoir de respecter les frontières de ses voisins, le tout devant assurer la paix et l'harmonie entre les nations. Si le territoire d'un État est inviolable (art. 17), il ne peut être l'objet d'aucune conquête par les voisins et celle-ci « et les avantages spéciaux qui seront obtenus par la force ou n'importe quel autre moyen de coercition ne seront pas reconnus ». Voilà qui met fin aux ambitions territoriales ou aux conquêtes militaires. On peut rapprocher cet article du paragraphe e de l'article 5: « Les États américains condamnent la guerre d'agression: la victoire ne crée pas de droits. » Ce même principe appelle tout naturellement l'énoncé des deux règles primordiales: a) les dif-

férends internationaux doivent être réglés par des moyens pacifiques; b) l'un des buts de l'Organisation est de coordonner « l'action solidaire » des États-membres en cas d'agression.

On ne peut relire ces passages de la Charte sans constater le progrès immense accompli par les États américains pendant le siècle et demi écoulé depuis leur indépendance. Si les chefs d'État avaient précédemment fait preuve d'un tel esprit d'équité, combien de conflits auraient été évités et combien de milliers de vies humaines sauvées. Depuis l'adoption de la Charte en 1948, on se rend compte que cet état d'esprit a changé et que les relations se sont fortement améliorées.

#### E. SOLUTION PACIFIQUE DES DIFFÉRENDS.

Les chapitres IV et V constituent la clef de voûte de la Charte: solution pacifique des différends et sécurité collective. Voilà le but des délibérations tenues depuis la lointaine époque de Bolivar et de Sylvestre Rebello. Cette fois, les États américains semblent avoir trouvé une formule applicable et définitive. Les États s'entendent d'abord pour proclamer que « tous les différends internationaux qui surgiront entre les États américains seront soumis aux procédures pacifiques indiquées dans cette Charte avant d'être portés à la connaissance du Conseil de Sécurité du Conseil des Nations-Unies ». En d'autres termes, non seulement les différends devront connaître une solution pacifique, mais il faudra, si possible, que ce soit à l'intérieur du système interaméricain. Les appels à l'organisme mondial se trouvent donc considérablement diminués, puisque l'Organisation des États américains devra d'abord connaître des différends. Pour ne rien laisser au hasard, les procédures pacifiques sont énumérées à l'article 21: les négociations directes, les bons offices, la médiation, l'enquête, la conciliation, la procédure judiciaire, l'arbitrage et celles que les parties pourront choisir à n'importe quel moment. Si deux ou plusieurs États américains ne peuvent régler un différend par les voies diplomatiques ordinaires, les parties « devront convenir de n'importe quelle autre procédure pacifique leur permettant d'arriver à une solution ».

On remarquera la force de l'expression « devront convenir » qui ne laisse pas le choix aux parties. Il faut en venir à une entente



pacifique, qu'elle soit prévue par la Charte ou motivée par les circonstances. Enfin, la paix continentale étant la pierre d'assise de la solidarité américaine, la Charte prévoit la signature d'un traité spécial établissant les moyens propres à résoudre les différends et fixant les procédures appropriées. Et l'article 23 conclut de façon à ce qu'aucun différend surgissant entre les États américains ne reste sans solution définitive au-delà d'une période raisonnable. Ces provisions ont été reprises de façon plus élaborée dans le Traité américain de Règlement pacifique, signé lors de cette même Conférence de Bogotá.

#### F. SÉCURITÉ COLLECTIVE.

L'expérience diplomatique avait cependant prouvé suffisamment que les plus beaux traités et les principes les plus admirables étaient souvent foulés aux pieds par l'un ou l'autre des signataires. Aussi, pour n'être pas pris à l'improviste à la suite d'une dérogation de la part d'un des signataires, la Charte consacre son chapitre V à la sécurité collective. Elle n'est pas un vain mot, puisque toute agression contre un État sera considérée comme une agression contre tous les États américains. Dans le cas où une attaque sera commise contre l'un des États américains, les autres États, « conformément aux principes de la solidarité continentale et de la légitime défense collective, appliqueront les mesures et les procédures prévues par les traités spéciaux qui régissent la matière ». Il convient de signaler une variante existant entre les textes anglais, espagnol et portugais et le texte français, à l'article 25 de la Charte. Il semble, de l'opinion même du secrétaire général, que le mot *ou*, dans ces trois premières langues ait été mis par erreur dans l'expression

conformément aux principes de la solidarité  
continentale *et* de la défense collective.

Il faudrait bien y lire le mot *et*, comme ci-dessus, tel que porté au texte français, puisqu'il n'est pas question d'alternative. En résumé, c'est le gendarme qui voit à l'observance de la loi. Alors que la solution pacifique des différends fera l'objet d'un traité spécial signé également à Bogotá, la sécurité collective possédait déjà sa charte depuis l'élaboration et la signature du Traité interaméricain d'Assistance mutuelle lors de la Conférence de Rio-de-Janeiro en 1947. Ce



traité assurant la sécurité collective entra définitivement en vigueur le 3 décembre 1948, lorsque Costa-Rica déposa sa ratification au siège de l'Organisation, devenant le quatorzième État à ce faire. L'une des provisions du Traité de Rio stipulant que le refus de la part d'un État de recourir à l'action pacifique pourra servir à déterminer la responsabilité de l'agresseur, on voit que la paix continentale était à la fois reconnue comme nécessaire et protégée par des moyens appropriés.

#### G. NORMES ÉCONOMIQUES, SOCIALES ET CULTURELLES.

Les chapitres VI, VII et VIII de la Charte reflètent bien la préoccupation de permanence présente à l'esprit des délégués réunis à Bogotá. Après avoir établi en effet les principes qui commanderont aux relations pacifiques entre les États et prévu la correction effective des délinquants, la Charte se penche maintenant sur les éléments essentiels à la vie des États dans des conditions normales, et précise les normes devant les guider: économiques, sociales et culturelles. Les congressistes de 1948 croyaient encore au maintien de la vie pacifique entre les nations et c'est pourquoi ils voulaient réglementer leurs activités. La note dominante de ces normes est sans contredit la coopération réaliste et effective émanant de ces trois chapitres. L'article 26 précise que « les États-membres conviennent de coopérer entre eux pour consolider leur structure économique, intensifier leur agriculture et l'exploitation de leurs mines, développer leur industrie et accroître leur commerce ». On retrouve bien là la mentalité panaméricaniste qui permet aux nations du continent de se développer séparément, mais en obéissant à une formule commune d'aide et de solidarité. On ne se fait pas illusion cependant sur la disproportion entre les problèmes à affronter et les solutions à apporter. C'est pourquoi l'article suivant prévoit le cas où un État américain, confronté par des problèmes impossibles à résoudre de façon satisfaisante, pourrait soumettre ces mêmes problèmes au Conseil économique et social interaméricain en vue de chercher une solution convenable. Voilà certainement une importante marque de prévoyance car le Conseil siégeant presque toute l'année, sauf durant les mois

d'été, les délégués permanents des États peuvent discuter avec leurs collègues des problèmes les plus ardu.

La coopération économique n'est pas demeurée un vain mot, puisque dès 1948 les États rassemblés à Bogotá signaient la Convention économique destinée à consolider la coopération technique et financière, le développement industriel et économique, et la sécurité économique. C'était probablement le domaine le plus difficile à aborder tant à cause de la diversité des problèmes envisagés que de la disparité des richesses nationales de ces différents États. Au chapitre des normes sociales, l'article 28 se lit :

Les États-membres décident de coopérer entre eux en vue d'assurer des conditions de vie justes et humaines à leurs populations respectives.

On retrouve encore ce désir marqué de collaboration réelle reposant sur les principes établis par l'article 29 :

a) Tous les êtres humains, sans distinction de race, de nationalité, de sexe, de croyance ou de condition sociale, ont droit au bien-être matériel et au développement spirituel, dans des conditions de liberté, de dignité, d'égalité, d'opportunité et de sécurité économique.

b) Le travail constitue un droit et un devoir social... Il implique le respect de la liberté d'association et de la dignité de celui qui l'accomplit...

Les États-membres savent donc exactement où ils vont en établissant des normes sociales. D'ailleurs celles-ci étaient déjà comprises dans le paragraphe 30 de l'Acte final qui constitue une Déclaration américaine des Droits et Devoirs de l'Homme. Les articles 14 et 37 de cette Déclaration précisent que toute personne a droit au travail dans des conditions dignes et que toute personne a aussi le devoir de travailler dans la mesure de ses capacités pour le bénéfice de la communauté. La Charte ne fait que résumer cette Déclaration, mais elle lui confère un caractère de solennité et d'obligation morale.

C'est également ce qui s'est produit au chapitre VIII touchant les normes culturelles car les États-membres décident de favoriser l'exercice du droit à l'éducation sur les bases suivantes :

a) L'enseignement primaire sera obligatoire et gratuit lorsqu'il est dispensé par l'État ;

b) les études supérieures seront accessibles à tous, sans distinction de race, de nationalité, de sexe, de langue, de croyance ou de condition sociale.



Là aussi on retrouve une répétition plus détaillée des principes déjà énumérés aux articles 12 et 31 de la Déclaration des droits et des devoirs. Il est vrai que cette formule ne correspond peut-être pas encore à la stricte réalité parce que les conditions matérielles et la mentalité publique ne sont pas encore adaptées à la nécessité et au devoir de faire instruire les enfants et de s'instruire soi-même afin de mieux servir son Dieu et sa patrie. Cependant les États-membres accomplissent déjà un grand pas en reconnaissant les droits et les devoirs en matière d'éducation. Il reste à espérer que de meilleures conditions de vie permettront de donner suite aux vœux exprimés par l'assemblée plénière et d'appliquer les normes contenues dans la Charte. Est-il besoin d'ajouter que les États-membres agissent sans chauvinisme et s'engagent à faciliter le libre échange culturel au moyen de tous les modes d'expression. Cette formule est difficile d'application pour des raisons économiques, politiques et sociales. Mais il n'y a pas de doute que la réalisation de ces contacts culturels entre tous les pays d'Amérique contribuera plus que tous les traités et toutes les conventions à l'épanouissement d'un esprit véritablement américain. Dans un tel cas, la solidarité continentale prendra son sens historique.

## II. — L'ORGANISATION: SON FONCTIONNEMENT.

La première partie de la Charte de l'Organisation des États américains expose les principes et les buts de cet organisme international. Nous avons vu quel soin ont pris les États-membres à détailler les principes commandant les relations internationales de même que ceux devant assurer à leurs citoyens une vie plus complète et des réalisations plus heureuses. La deuxième partie de la Charte s'inspire de ces principes et de ces buts pour établir quels sont les organismes nécessaires à l'application de ces principes et précise leur fonction. C'est pourquoi l'article 32 se lit:

L'Organisation des États américains poursuit la réalisation de ses buts au moyen:

- a) de la Conférence interaméricaine;
- b) de la Réunion de Consultation des Ministres des Relations extérieures;
- c) du Conseil;
- d) de l'Union panaméricaine;
- e) des conférences spécialisées, et
- f) des organismes spécialisés.



#### A. CONFÉRENCE INTERAMÉRICAINNE.

Toute la structure de l'Organisation est couronnée par la Conférence interaméricaine qui en constitue l'organe suprême. Ce n'est pas cependant un corps politique en session continue. La Conférence se réunit plutôt à tous les cinq ans, comme le précise l'article 35 et tous les membres ont le droit de s'y faire représenter, chaque État ayant droit à un vote. C'est elle qui étudie les problèmes touchant la vie interaméricaine et suggère les solutions les plus conformes aux circonstances. Il va de soi qu'une conférence extraordinaire peut être convoquée au besoin, mais la tendance actuelle consiste plutôt à remettre entre les mains du Conseil de l'Organisation les questions en litige.

#### B. RÉUNION DE CONSULTATION DES MINISTRES DES AFFAIRES EXTÉRIEURES.

Alors que la Conférence interaméricaine constitue la tête même de l'Organisation et la grande assemblée quinquennale où l'on revise au besoin la politique à suivre, la Réunion de Consultation des Ministres des Relations extérieures est un organisme suscité par des circonstances extraordinaires et pour un but bien précis. Cette formule de réunion des chanceliers a le double avantage d'éviter la convocation d'une Conférence interaméricaine extraordinaire et aussi de permettre une étude rapide de problèmes urgents sans qu'il soit nécessaire de mettre en branle tout le mécanisme de la Conférence. Les Réunions de Consultation peuvent se tenir n'importe quand, à la demande d'un État-membre qui le suggère au Conseil de l'Organisation, celui-ci devant approuver ou renvoyer la demande à la majorité absolue des voix. L'article 39 établit nettement que les ministres se réuniront pour étudier les problèmes « présentant un caractère d'urgence et un intérêt commun pour les États américains ».

En cas d'attaque armée, soit contre un État américain, soit à l'intérieur de la zone de sécurité délimitée par le Traité de Rio, le président du Conseil convoquera en même temps et le Conseil et une réunion des chanceliers. Il s'agit en effet d'un cas urgent mettant en danger toute la sécurité du continent. Les délégués à Bogotá n'ont rien voulu laisser à l'avenant et c'est pourquoi ils ont établi

un comité consultatif de défense qui apporte sa collaboration militaire en cas de consultation des chanceliers. Ce comité lui-même n'est pas une création du hasard, car il est composé des plus hautes autorités militaires des pays américains participant à la réunion de consultation. Ce comité de défense étudiera les problèmes militaires à lui suggérés par les chanceliers. Afin d'éviter des pertes de temps et d'efforts en cas d'urgence, il est établi par la résolution 34 de l'Acte final de Bogotá que le Conseil interaméricain de Défense mettra automatiquement son secrétariat au service du comité consultatif. En d'autres termes, s'il se produit un cas d'urgence, les chanceliers se réunissent en consultation et ils sont assistés d'un comité consultatif de défense ayant déjà à sa disposition la documentation et le secrétariat du Conseil interaméricain de Défense, un organisme permanent siégeant à Washington. Depuis 1948, les ministres des Relations extérieures ont tenu une réunion de consultation à Washington en 1951, pour étudier la menace communiste en Amérique.

Notons en passant que si la réunion a lieu pour des raisons d'urgence, il peut exister des cas où le danger soit tellement grand ou l'affaire tellement ténébreuse que le président du Conseil hésite à convoquer les chanceliers. Il réunit alors autour de lui le Conseil de l'Organisation dont les membres se font investir par leur gouvernement respectif des pouvoirs nécessaires pour étudier ce problème urgent. De la sorte, on pare aux difficultés résultant de l'impossibilité dans laquelle se trouvent certains chanceliers d'emprunter l'avion pour se rendre à une réunion d'urgence et l'on prépare aussi la voie à une solution possible, qu'étudieront les chanceliers si leur convocation s'avère nécessaire.

### C. LE CONSEIL.

Le Conseil de l'Organisation dont il vient d'être fait mention est l'objet du chapitre XII de la Charte. Il se compose d'un représentant de chaque État-membre, désigné par son gouvernement respectif et possédant le rang d'ambassadeur. Pendant un temps, les représentants des Républiques de l'Amérique latine près la Maison blanche faisaient double fonction auprès de l'Union panaméricaine, mais aujourd'hui la plupart des États américains nomment un ambas-



sadeur spécial comme représentant au Conseil de l'Organisation. C'est ainsi que le président des États-Unis possède son propre ambassadeur siégeant à l'ombre de la Maison blanche et jouissant des privilèges et immunités diplomatiques reconnus à tous les chefs de mission. Chaque année, en novembre, le Conseil élit un président et un vice-président qui entre immédiatement en fonction et pour un an. Le rôle du Conseil est de voir au bon fonctionnement de l'Union panaméricaine qui accomplit en quelque sorte les décisions prises par les ambassadeurs. Comme on l'a vu précédemment, à l'occasion, il agira provisoirement comme organe de consultation. L'article 53 stipule également que le Conseil étudiera la création de nouveaux organismes et la suppression de ceux qui existent. Il fera aux gouvernements américains les recommandations tendant à coordonner les activités et les programmes de ceux-ci; il conclura les accords ou arrangements spéciaux avec les organismes interaméricains ou internationaux; il établira la collaboration entre l'Organisation des États américains et l'Organisation des Nations-Unies. C'est également au Conseil qu'il appartient d'approuver le budget. Il a établi son propre règlement d'après lequel il siège à l'Union panaméricaine le premier et le troisième mercredi de chaque mois, excepté durant juillet, août et septembre. Chaque représentant a droit à un vote et les décisions se prennent à la majorité des membres présents. Le secrétaire général adjoint de l'Organisation est secrétaire du Conseil. En l'occurrence, il s'agit de monsieur William Manger, spécialiste américain bien connu des affaires continentales qui est au service de l'Union panaméricaine depuis 1915.

Pour faciliter le travail, trois conseils ont été organisés:

- a) le Conseil économique et social interaméricain;
- b) le Conseil interaméricain des Jurisconsultes;
- c) le Conseil culturel interaméricain.

Ces organismes jouissent d'une autonomie technique et sont composés de tous les États-membres de l'Organisation. Ils ont pour but d'assister et d'aider les différents gouvernements. Le Conseil économique et social « a pour objet principal de favoriser le bien-être économique et social des pays américains au moyen d'une coopération effective ». En réalité, il accorde l'assistance technique aux pays qui en ont besoin et il joue le rôle d'organisme coordonnateur des acti-



vités officielles interaméricaines de caractère économique et social. Il assiste les gouvernements américains et avise le Conseil de l'Organisation. Deux fois par mois, sauf durant l'été, il siège à Washington, mais peut tenir ses réunions « dans une ville quelconque des pays américains ».

Le Conseil interaméricain des Jurisconsultes, d'après l'article 67 « a pour objet de servir de corps consultatif en matière juridique, de faciliter le développement de la codification du droit international public et du droit international privé et d'étudier, lorsqu'il le juge utile, les possibilités d'uniformisation des législations des différents pays américains ». Le Conseil des Jurisconsultes peut également siéger dans n'importe quelle ville désignée par l'Organisation, mais le Comité juridique interaméricain de Rio-de-Janeiro est la commission permanente du Conseil des Jurisconsultes.

Quant au Conseil culturel interaméricain, il a pour objet « de développer les relations amicales entre les peuples américains et leur compréhension mutuelle afin de renforcer les sentiments pacifiques... et de favoriser les échanges dans les domaines éducatif, scientifique et culturel ». Il stimule les activités culturelles, recueille et fournit les renseignements de même nature, favorise une étude approfondie des problèmes spéciaux d'instruction, d'éducation et de culture des indigènes, ainsi que la coopération des peuples américains. Une division de ce Conseil poursuit actuellement une très fructueuse campagne contre l'analphabétisme et en faveur de la vulgarisation de l'instruction à travers certains pays américains.

Ces trois conseils dépendent du Conseil de l'Organisation lui-même et ils accomplissent un travail nécessaire et consolant qui contribue certainement à consolider les liens unissant déjà les nations américaines.

#### D. UNION PANAMÉRICAINNE.

Le chapitre XIII de la Charte est consacré à l'Union panaméricaine. Celle-ci est « l'organe central et permanent de l'Organisation des États américains et également le secrétariat général de l'Organisation ». Il convient ici de redresser une fausse opinion encore répandue même chez certains professeurs et juristes qui voient dans

l'Organisation des États américains un successeur ou un remplaçant de l'Union panaméricaine. En réalité, dès la première conférence tenue à Washington en 1889-1890, on avait jeté les bases d'une Union internationale des Républiques américaines dont la durée était fixée à dix années, mais qui pouvait être renouvelée de décennie en décennie au bon plaisir des conférences. Le Bureau commercial, de son côté, avait été rebaptisé en 1902 Bureau international des Républiques américaines. D'un côté, l'Union représentait l'idée en marche d'un panaméricanisme agissant, tandis que le Bureau constituait une espèce de chambre de compensations où les États américains pouvaient se retrouver pour discuter leurs problèmes et amorcer des échanges. C'est la quatrième Conférence internationale, tenue à Buenos-Ayres en 1910, qui trouva la formule de l'Union panaméricaine, un nom qui s'associait dès lors avec la construction somptueuse donnée à Washington par les républiques américaines et la munificence d'Andrew Carnegie. A la Conférence de Bogotá, en 1948, les délégués signèrent la Charte de l'Organisation, mais conservèrent l'Union panaméricaine dont les services importants avaient façonné l'esprit permettant un organisme international aussi puissant que l'Organisation. L'Union panaméricaine devenait le secrétariat général de l'Organisation et en quelque sorte l'agent de ses décisions et le gardien des traditions américaines.

En fait le rôle de l'Union est celui de tous les secrétariats généraux, c'est-à-dire d'assurer l'exécution des décisions prises par l'Organisation, la préparation des conférences générales ou spécialisées, en plus de servir de lien entre les organismes divers, publier et conserver les documents nécessaires au bon fonctionnement de l'Organisation elle-même. Le secrétaire général est à la fois le représentant légal de l'Union et son grand directeur. De par ses fonctions, il assiste aux séances du Conseil et prépare le rapport annuel sur les activités de l'Organisation. La Charte précise qu'il est élu pour une période de dix ans, mais ne peut être réélu ni remplacé par une personne de même nationalité. La tâche de succéder à messieurs Barrett et Rowe devait échoir à un homme d'État bien connu à travers les trois Amériques, monsieur Alberto Lleras Camargo. Il était un vétéran des conférences panaméricaines après avoir été suc-



cessivement ambassadeur, ministre des Affaires étrangères et président de Colombie.

L'Union panaméricaine se subdivise elle-même en quatre départements<sup>1</sup>: ceux 1° de l'Organisation et du Droit international, 2° des Affaires économiques et sociales, 3° des Affaires culturelles, et 4° des Services administratifs. L'article 88 de la Charte spécifie que les chefs de ces départements respectifs, nommés par le secrétaire général, sont les secrétaires exécutifs du Conseil économique et social interaméricain, du Conseil des Jurisconsultes et du Conseil culturel. Ajoutons que ces fonctions sont actuellement détenues par messieurs Amos Taylor, économiste réputé, Charles G. Fenwick, juriste de réputation internationale, et Erico Verissimo, homme de lettres brésilien qui vient de succéder au grand intellectuel Alceu Amoroso Lima.

\* \* \*

Les autres chapitres de la Charte traitent des conférences spécialisées, des organismes spécialisés, des relations avec les Nations-Unies et de ces dispositions diverses et de ratification qui se trouvent dans toutes les chartes. Signalons cependant la différence entre les conférences et les organismes spécialisés. Alors que ceux-ci sont des corps permanents avec un siège déterminé et des membres connus, les conférences consistent plutôt en des assemblées extraordinaires qui peuvent être convoquées pour étudier un sujet spécial dans des circonstances données. La position de l'Organisation à l'égard des Nations-Unies est clairement définie par l'article 102 qui se lit:

Aucune des stipulations de la présente Charte ne sera interprétée comme une diminution des droits et obligations des États-membres, et ce, conformément à la Charte des Nations-Unies.

On se rappelle que le préambule de la Charte avait déjà établi que les États représentés à Bogotá avaient convenu de signer la Charte parce que:

...déterminés à poursuivre cette noble entreprise que l'humanité a confiée à l'Organisation des Nations-Unies, dont ils réaffirment solennellement les principes et les buts;...

Une étude savante sur les ressemblances et les différences entre ces deux grandes Chartes a déjà été préparée et publiée par un

<sup>1</sup> Le département de l'Information, créé le 23 juillet 1947, fut aboli par le Conseil le 16 février 1949.



juriste renommé, monsieur Manuel Canyes, du département de Droit international et de l'Organisation.

\* \* \*

Telle est l'organisation qui groupe sous un même toit et unit dans une même pensée tous les pays d'Amérique à l'exception du Canada. Maintes fois, la question s'est posée, à savoir si notre pays aurait avantage à se joindre officiellement à la grande famille américaine. Si, durant quelques années on a pu y redouter l'influence de certains pays, il y a tout lieu de croire aujourd'hui que ce danger est pour le moins atténué sinon disparu. D'ailleurs l'évolution politique et constitutionnelle du Canada empêchait une appartenance officielle à un tel groupe. Aujourd'hui, les circonstances ont changé et les relations diplomatiques et commerciales que le Canada entretient avec les autres pays d'Amérique suffisent à montrer la transformation qui s'est produite dans l'administration de nos Affaires extérieures. Le Canada appartient déjà à quelques organismes spécialisés interaméricains et les commentaires recueillis de délégués venant d'autres pays nous permettent de croire que notre rôle y est important. Des raisons de solidarité continentale et de responsabilités internationales continuent de militer en faveur d'une plus grande coopération aux affaires interaméricaines. Il est permis d'espérer, après avoir constaté quels avantages nous retirons des organismes interaméricains et quels services nous pouvons rendre aux autres pays, que le Canada ira un jour prochain occuper sa place autour de la grande table des conférences où se jouent en quelque sorte les destinées du continent américain.

Marcel ROUSSIN,  
directeur de l'Institut interaméricain,  
de l'Université d'Ottawa.

# *Notre économie familiale*

## *de 1840 à 1940*

---

Le type économique primitif de la famille canadienne-française se caractérise par une modeste aisance résultant de l'exploitation d'une petite ferme et de l'exercice d'un artisanat varié <sup>1</sup>.

Cette économie traditionnelle se modifie graduellement au cours du siècle qui suit l'union des deux Canadas effectuée en 1840. Comme l'a justement écrit M<sup>sr</sup> E. Chartier: « Cette année-là, notre pays, après deux cent trente ans de tutelle coloniale, commence à secouer ses ailes <sup>2</sup>. » Le gouvernement responsable, bientôt obtenu, marque en effet le début d'une politique vraiment canadienne; il s'ensuit une transformation progressive de notre vie économique qui est définitivement consommée, en 1940, par la mobilisation de toutes nos ressources en vue de la Seconde Grande Guerre.

Durant ces cent années, les Canadiens français augmentent de cinq cent mille à trois millions et demi; la classe ouvrière passe de 10% à 50% de la population; un million et demi des nôtres émigrent aux États-Unis.

Une population septuplée, un nombre trente-cinq fois plus grand de salariés, l'exode du tiers de nos effectifs, tels sont les faits capitaux qui ne pouvaient manquer de modifier notre économie familiale. Pour comprendre son évolution, nous étudierons d'abord le milieu, puis la famille elle-même.

### I. — LE MILIEU ÉCONOMIQUE.

Notre description du milieu économique national porte successivement sur l'agriculture, l'industrie, l'excédent de population.

<sup>1</sup> Voir Germain LESAGE, o.m.i., *Notre économie familiale avant 1840*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 23 (1953), p. 78 et suiv.

<sup>2</sup> M<sup>sr</sup> E. CHARTIER, *Le Canada d'hier et d'aujourd'hui (1840-1914)*, dans *La Revue canadienne*, Nouvelle série, 25 (1920), p. 401.

## A. L'AGRICULTURE.

La population rurale, chose pratiquement inouïe depuis Jean Talon, reçoit désormais quelque attention de la part des pouvoirs publics. Diverses mesures adoptées par le gouvernement de l'Union favorisent son progrès. En 1845, l'on vote la loi des sociétés d'agriculture. En 1847, le Bas-Canada est doté d'un régime municipal qui permet aux ruraux de voir à l'ouverture des routes et à l'enregistrement des terres. En 1850, une commission parlementaire, instituée à la demande de M<sup>sr</sup> Bourget et dirigée par J.-C. Taché, s'attaque à l'esprit routinier des cultivateurs et au favoritisme du régime précédent dans la concession des terres. En 1852, l'on crée un bureau d'agriculture qui se transforme, dix ans plus tard, en un véritable ministère. En 1854, l'Union supprime les réserves du clergé protestant et abolit la tenure seigneuriale, laquelle, à vrai dire, n'avait jamais beaucoup embarrassé les fermiers<sup>3</sup>. En 1854 également, l'on signe avec les États-Unis un traité de réciprocité qui sera rescindé en 1866 après avoir beaucoup stimulé la production agricole canadienne surtout pendant la guerre de Sécession<sup>4</sup>.

A la fin de l'Union, on dit la population des campagnes notablement appauvrie, par suite, affirment certains, de ses excès de luxe<sup>5</sup> ! Il reste que l'agriculture fait du progrès. Les méthodes se modernisent lentement. Les charrues et les herses d'acier, les faucheuses et les moissonneuses apparaissent; on sème du mil et du trèfle, on pratique l'assolement<sup>6</sup>. L'élevage avance, lui aussi, bien que l'insuffisance des débouchés extérieurs l'entravent encore beaucoup<sup>7</sup>.

C'est alors que débute l'évolution de l'ancienne économie domestique vers un type plus commercial. Le fermier acquiert le souci de produire, pour le marché, ce qui convient le mieux à sa terre<sup>8</sup>. C'est ainsi que naît l'industrie laitière. La baratte Blanchard sup-

<sup>3</sup> Voir Léon GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, 2<sup>e</sup> édit., Montréal, Fides, 1948, p. 90.

<sup>4</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, [s.l.] 1952, p. 116-119.

<sup>5</sup> Voir chan. Lionel GROULX, *Histoire du Canada français depuis la Découverte*, Montréal, L'Action nationale, 4 (1952), p. 51.

<sup>6</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, p. 128-129.

<sup>7</sup> Voir ID., *ibid.*, p. 183.

<sup>8</sup> Voir René MONETTE, *Essai sur le mode de mise en valeur des exploitations agricoles québécoises*, dans *Agriculture*, 1945, p. 242.



plante, en 1860, l'antique modèle à piston; en 1864, la première fromagerie de la province s'établit dans le village de Dunham, comté de Missisquoi. En même temps, le blé cède le pas à l'avoine, au seigle, aux pois, au maïs et à la pomme de terre<sup>9</sup>.

La classe rurale s'éveille aux besoins nouveaux. A partir de 1836, il paraît toujours, dans le Bas-Canada, au moins une revue d'agriculture. En 1848, Rimouski organise une société de cultivateurs. En 1859, se fonde l'école de Sainte-Anne-de-la-Pocatière et, en 1863, celle, éphémère cependant, de Sainte-Thérèse.

Au moment de la Confédération, l'agriculture constitue encore pratiquement la totalité de notre richesse nationale<sup>10</sup>; elle assure la subsistance d'au moins 85% des nôtres.

Le régime fédératif continue à favoriser les fermiers. L'on trouve, par exemple, les lois fédérales des fermes expérimentales (1886), de l'enseignement et du prêt agricoles (1911, 1927), ainsi que les lois provinciales de l'industrie laitière (1882), des cercles (1893), des coopératives (1908) et du crédit (1936) agricoles.

Après 1867, le nombre des fermes augmente, atteignant, en 1891, le chiffre de 217.000; il descend jusqu'à 136.000 en 1931 pour remonter à environ 150.000 en 1940; comme il est rare que la terre paternelle soit divisée<sup>11</sup>, la superficie moyenne des exploitations tend à augmenter, si bien qu'elle est de 128 âcres en 1931.

La déchéance de l'ancienne culture vivrière<sup>12</sup> et une orientation plus accentuée encore vers l'industrie laitière, l'élevage et les cultures diversifiées<sup>13</sup> résultent alors d'une nouvelle politique protectionniste des États-Unis, de l'augmentation de notre population urbaine, de l'ouverture sporadique du marché anglais à notre bétail et de la concurrence du blé de l'Ouest surtout après l'inauguration du chemin de fer du Pacifique canadien en 1885.

La source de revenus la plus stable est l'industrie laitière. Une première beurrerie est fondée, en 1873, à Athelstan, comté de Huntingdon; en 1882, la première écrémeuse centrifuge est installée à Sainte-

<sup>9</sup> Voir *id.*, *ibid.*, p. 236.

<sup>10</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, p. 140.

<sup>11</sup> Voir Léon GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 15.

<sup>12</sup> Voir René MONETTE, *Essai sur le mode de mise en valeur des exploitations agricoles québécoises*, dans *Agriculture*, 1945, p. 237-238.

<sup>13</sup> Voir *id.*, *ibid.*, p. 240.

Marie de Beauce. De 1840 à 1940, le nombre des vaches laitières fait plus que tripler. L'élevage des porcs progresse parallèlement, de même que celui des autres animaux de boucherie; en 1891, par exemple, l'on expédie en Angleterre environ cent mille bêtes à cornes et trois cent mille moutons<sup>14</sup>. Tandis que la production du blé reste sensiblement la même tout le cours du siècle, celle de l'avoine, de l'orge, du sarrasin et du foin augmente beaucoup; la superficie des grandes cultures triple durant cette période<sup>15</sup>. Bref, beaucoup de cultivateurs s'enrichissent et l'argent abonde souvent dans les campagnes. Comme le disait Sir Wilfrid Laurier en 1907, «...en regard des paysans d'Europe, nos habitants sont des seigneurs<sup>16</sup>». Ce bien-être sera encore favorisé par la hausse des prix occasionnée par la première guerre mondiale; même durant la crise financière de 1929-1939, les cultivateurs resteront relativement bien partagés.

En même temps, l'instruction et l'organisation agricoles se développent. Les écoles supérieures d'agriculture d'Oka (1893) et de Sainte-Anne-de-Bellevue (1907) s'ajoutent à celle de Sainte-Anne-de-la-Pocatière; les écoles moyennes de L'Assomption (1867) et de Richmond (1875) disparaissent après quelque temps, mais sont remplacées par plusieurs autres à partir de 1926; après 1931, l'on fonde les écoles régionales modernes. Les sociétés agricoles se multiplient si bien qu'en 1887 elles peuvent tenir un grand congrès aux Trois-Rivières; elles ouvrent la voie aux associations ultérieures telles que les coopératives (1903), l'Union catholique des Cultivateurs (1924), etc. Les fermes modèles, les expositions, les concours, les programmes radiophoniques ajoutent finalement leur quote-part à l'éducation rurale.

L'histoire de notre économie agricole montre qu'elle a gravité autour de deux foyers d'attraction: la productivité du milieu et la puissance économique des marchés. La première influence avait été prépondérante sous le régime colonial, mais depuis l'Union et la Confédération, c'est la seconde qui se fait sentir de plus en plus<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Voir F. LÉTOURNEAU, *Histoire de l'Agriculture (Canada français)*, p. 189, 192.

<sup>15</sup> Voir René MONETTE, *Essai sur le mode de mise en valeur des exploitations agricoles québécoises*, dans *Agriculture*, 1945, p. 240.

<sup>16</sup> Cité par M<sup>sr</sup> E. CHARTIER, *Le Canada français. Les mœurs*, dans *La Revue canadienne*, Nouvelle série, 27 (1922), p. 191.

<sup>17</sup> Voir René MONETTE, *Essai sur le mode de mise en valeur des exploitations agricoles québécoises*, dans *Agriculture*, 1945, p. 243.



Cependant, notre agriculture ne dispose encore ni de débouchés assez avantageux, ni d'une éducation économique assez répandue, ni de capitaux suffisants, ni de superficies assez considérables, pour recourir à un outillage dispendieux, à une main-d'œuvre salariée, aux engrais chimiques, en un mot à la spécialisation industrielle qui permettrait de faire donner un plein rendement aux fermes<sup>18</sup>.

Il reste qu'entre 1840 et 1940, notre économie agricole traditionnelle s'est convenablement adaptée aux nouvelles conditions sociales; elle a passé de la simple satisfaction des besoins domestiques à la production commerciale en vue des marchés.

### B. L'INDUSTRIE.

Tandis que notre agriculture évolue de la sorte, l'industrie proprement dite fait son apparition.

Sous l'Union, les établissements industriels restent peu nombreux, quoique l'on voie apparaître les premières cotonneries à Sherbrooke (1844) et à Montréal (1853). Par ailleurs, les obstacles législatifs hérités du régime colonial, disparaissent l'un après l'autre. Les lois de la navigation favorisant le monopole de la marine marchande anglaise font place à la liberté du commerce; le Canada consacre son indépendance en matière douanière par l'imposition de tarifs protecteurs contre toutes les marchandises importées, même celles du Royaume-Uni<sup>19</sup>.

L'enthousiasme des Pères de la Confédération pour les possibilités de développement industriel commence à déteindre même sur les Canadiens français dont l'un déclare, sous le couvert de l'anonymat, que «le Canada est appelé par ses puissants cours d'eau, par le bon marché de la vie, à un grand développement de l'industrie<sup>20</sup>». De 1850 à 1890, les nôtres se taillent une place relativement bonne dans ce domaine, principalement dans le commerce des céréales. D'autres manufactures apparaissent, telles de nouvelles cotonneries, à Montréal et à Valleyfield (1874). L'industrialisation est lente cependant; le

<sup>18</sup> Voir *id.*, *ibid.*, p. 241.

<sup>19</sup> Voir Jean BRUCHÉSI, *Canada. Réalités d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, Variétés, 1948, p. 208.

<sup>20</sup> \* \* \* *L'enseignement professionnel dans la province de Québec*, dans *La Revue canadienne*, 12 (1875), p. 443.



rapport fiscal de 1874 note que les importations du Canada dépassent encore de 73% sa capacité de production. C'est le tarif protectionniste de 1879 qui donne à l'industrie canadienne un élan puissant favorisé par la construction du Pacifique canadien (1880-1885) qui ouvre des débouchés considérables aux produits ouvrés des provinces de l'Est.

La croissance industrielle qui s'intensifie alors trouve les ouvriers insuffisamment protégés. Les usines sont remplies de femmes et d'enfants; les patrons ne se croient pas d'autres obligations sociales que celle du salaire. L'on déplore le travail nocturne ou trop prolongé imposé à des adolescents<sup>21</sup>. Déjà, l'un des nôtres, G. Boivin, disserte avec pertinence sur la stabilité et la rémunération auxquels les ouvriers ont droit<sup>22</sup>.

Il semble cependant que les gages de famine soient exceptionnels<sup>23</sup>; une commission d'enquête fédérale affirme, en 1889, que

...les salaires au Canada sont généralement plus élevés qu'à toute autre époque antérieure tandis que les heures de travail ont été quelque peu réduites. En même temps, les commodités nécessaires et usuelles de la vie sont d'un prix plus bas que jamais auparavant, de sorte que la condition matérielle des travailleurs qui pratiquent une prudence et une économie raisonnables a été grandement améliorée, spécialement durant les dix dernières années<sup>24</sup>.

Il existe quand même des difficultés; mais en 1896, une nouvelle enquête aboutit à la conclusion que l'oppression capitaliste est loin d'exister au Canada au même degré qu'en Grande-Bretagne et aux États-Unis<sup>25</sup>.

Vers la fin du siècle commence le mouvement de centralisation industrielle. « La grande société anonyme, puissante mobilisation de capitaux, entreprend de se substituer partout à l'entreprise individuelle et familiale<sup>26</sup>. » L'esprit individualiste des nôtres s'adaptant mal à cette nouvelle concurrence, beaucoup de petites industries sont forcées

<sup>21</sup> Voir *Report of the Royal Commission on the relations of Labor and Capital in Canada*, Ottawa, Queen's Printer, 1889, p. 87, 36, 37.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> Voir *ibid.*, p. 72.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons.

<sup>25</sup> Voir *Report upon the Sweating System in Canada*, Ottawa, Queen's Printer, 1896, p. 13.

<sup>26</sup> E. MINVILLE, *L'évolution du commerce et de l'industrie au Canada français*, dans *Le Devoir*, 19 mars 1943, p. 10.

de disparaître; c'est ainsi que le nombre des fabriques du Québec passe de 23.034 en 1891 à 4.845 en 1900<sup>27</sup>. Des usines de coton, de caoutchouc, de toiles huilées, de prélatrs, etc.<sup>28</sup>, fondées par des Canadiens français cèdent devant le capital étranger qui envahit la province, attiré par la quantité et la qualité de la main-d'œuvre, par l'abondance de l'énergie hydro-électrique et de certaines matières premières, par la facilité des communications et par le site favorable de Montréal placée au centre du marché canadien<sup>29</sup>.

Avec le vingtième siècle naissent les développements hydro-électriques de Shawinigan; les usines de pulpe et de papier de la vallée du Saint-Maurice, de Hull, de Chicoutimi; les manufactures de textiles de Montréal, de Valleyfield et de Magog; les chantiers maritimes de Sorel et de Lévis; les fabriques de tabac de Montréal; les cordonneries de Québec...

Pour la première fois, la vieille population rurale entend parler de conflits ouvriers, ceux de Valleyfield et de Magog; celui surtout de Québec où les grèves et les *lock-out* mettent sur le pavé, en 1900, cinq mille ouvriers de la chaussure<sup>30</sup>.

Le réajustement qui suit l'activité industrielle débordante de la première grande guerre suscite de nouveaux troubles sociaux. Une commission gouvernementale indique, en 1919, comme causes principales de l'insatisfaction des ouvriers, le chômage et la crainte du chômage, la disproportion entre le coût de la vie et les salaires, le désir de profiter davantage du produit du travail, l'insuffisance et l'exiguïté des logements<sup>31</sup>.

Les années suivantes sont des plus mouvementées. C'est d'abord la prospérité de 1920, puis la dépression de 1921 durant laquelle environ 17% des ouvriers syndiqués se trouvent sans ouvrage. La situation s'améliore lentement pour atteindre le sommet de la prospérité entre 1925 et 1929. La grande crise commencée en 1929 aboutit à la dépression sans précédent de 1933 alors que 26% des ouvriers

<sup>27</sup> Voir G. PELLETIER, *Notre industrie*, dans *L'Action française (Canada)*, t. 5 (1921), p. 328.

<sup>28</sup> Voir ID., *ibid.*, p. 330.

<sup>29</sup> Voir ID., *ibid.*, p. 323.

<sup>30</sup> Voir Robert RUMILLY, *Histoire de la Province de Québec*, t. IX, 2<sup>e</sup> édit., Montréal, Valiquette, [s. d.], p. 287-291.

<sup>31</sup> Voir *Report of The Royal Commission on Industrial Relations*, Ottawa, King's Printer, 1919, p. 6.



syndiqués n'ont pas d'emploi et que près d'un million de Canadiens dépendent du « secours direct »; cette année-là, le nombre des secourus dans la province de Québec s'élève à 513.738, dont 84.822 sont des chefs de famille. En 1939, au début de la seconde guerre mondiale, en dépit de la reprise des affaires, il y a encore au Canada 540.000 personnes sous le secours direct, dont 170.000 dans la seule province de Québec<sup>32</sup>.

La période que nous étudions se termine ainsi dans l'insécurité pour la classe ouvrière devenue alors la plus nombreuse de notre peuple. L'industrie se relève à peine d'une dépression tragique causée, soit par l'instabilité de l'économie industrielle<sup>33</sup>, soit par la stérilité du libéralisme économique.

### C. L'EXCÉDENT DE POPULATION.

Au cours du siècle qui suit l'Union des deux Canadas, l'excédent de notre population rurale se trouve en face d'une triple issue: la colonisation, le salariat urbain, l'émigration aux États-Unis.

#### 1. *La colonisation.*

Pour établir ses fils, le père de famille canadien-français ne peut morceler sa terre qui tout entière est requise au soutien d'une seule maisonnée; il la lègue à l'aîné et s'applique à réaliser des économies afin d'en acheter une autre, si possible, à chacun des cadets<sup>34</sup>.

Comme les vieilles paroisses sont déjà surpeuplées, il faut que le surplus de la jeunesse qui se destine à l'agriculture se dirige vers les pays neufs. C'est alors que commence, vers 1840, l'invasion progressive des Cantons de l'Est par les nôtres; quelques années plus tard, les régions du Saguenay et du Lac-Saint-Jean, de la Gatineau et des Laurentides sont colonisées à leur tour. En 1885, le frère Moffet, o.m.i., commence le défrichement du Témiscamingue et, en 1912, c'est enfin l'Abitibi qui s'ouvre<sup>35</sup>. En même temps, l'on s'éloigne de la province-

<sup>32</sup> Voir Huet MASSUE, *Québec et Ontario économiques*, dans *Aujourd'hui*, février 1946, p. 22.

<sup>33</sup> Voir Gonzalve POULIN, o.f.m., *La famille canadienne-française dans son évolution historique*, dans *L'Action nationale*, 16 (1940), p. 139.

<sup>34</sup> Voir GAULDRÉE-BOILLEAU, cité par Léon GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 15.

<sup>35</sup> Voir G. VATTIER, *Esquisse historique de la Colonisation de la Province de Québec*, Paris, Champion, 1928, p. 41 ss.



mère: de 1851 à 1861, le nombre des Franco-ontariens passe de quatre mille à vingt-deux mille; de 1865 à 1890, de nombreux contingents vont s'établir dans les plaines de l'Ouest, surtout dans le sud du Manitoba où ils forment un groupe compact.

Ces régions nouvelles n'attirent cependant qu'un nombre restreint de jeunes malgré la multiplication des appels comme celui-ci, lancé en 1861:

La colonisation est d'une plus grande importance qu'on ne le pense généralement; car le Canada est un pays essentiellement agricole; il n'a guère d'autres sources de richesses que le sol; mais aussi le sol, bien exploité, lui offre un avenir des plus stables et des plus assurés. Le commerce et l'industrie peuvent donner de l'éclat à un pays, mais ce sont choses toujours précaires; tantôt une cause, tantôt une autre amène la cessation du travail, ou de grandes banqueroutes, et en un clin d'œil un pays florissant et prospère se voit réduit à la misère, dans l'impuissance de donner la subsistance à ses habitants; tandis que l'agriculture est une source de richesse sur laquelle on peut compter, et qui n'est épuisée par aucune éventualité<sup>36</sup>.

La répétition de ces arguments d'une haute sagesse ne réussit pas à faire progresser suffisamment la colonisation. Avant 1887, la politique ne s'y intéresse guère d'ailleurs et c'est seulement vers 1900 que les sociétés colonisatrices sont vraiment actives. En 1907, G. de Montigny affirme carrément que la colonisation est un fiasco par suite de l'accaparement des plus belles régions par les propriétaires de limites à bois ou de clubs privés, par suite aussi de l'isolement du colon obligé de se diriger vers des districts lointains où il ne trouve ni routes convenables ni aucune organisation collective: « Pour faire de la terre neuve dans de pareilles circonstances, il faut plus que du courage: il faut de l'héroïsme... ou bien du désespoir<sup>37</sup>. »

C'est le même qui écrivait, en 1901, ces lignes qui expliquent tout:

...l'ouvrier qui parvient à vivoter à la ville commet une sottise en quittant la manufacture pour s'ensevelir au sein des bois, à dix, quinze ou vingt milles des centres, des écoles, de l'église, du médecin, des magasins et pour se ranger, seul, sans appui, sans protection ni sauvegarde, sous la fêrule des *bush-rangers*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> \* \* \* *Le conseiller du peuple*, Montréal, Sénécal, 1861, p. 179-180.

<sup>37</sup> G. DE MONTIGNY, *Le Régime paroissial et la colonisation dans la province de Québec*, dans *La Revue Canadienne*, 52 (1907), p. 633-634.

<sup>38</sup> *Id.*, *Etoffe du pays. Etudes d'économie politique canadienne*, Montréal, Pelletier, 1901, p. 222.

C'est un fait que nos gens ne consentent à devenir colons que sous la pression des besoins économiques, lorsque la ville ne leur réserve que la famine. Ce sont les périodes de crise qui favorisent la colonisation; de 1921 à 1941, par exemple, l'on voit surgir 197 paroisses dans les nouvelles régions du Québec.

L'insuccès de la colonisation, attribué, en tant de milieux, à des éléments d'ordre moral, s'explique par trois facteurs économiques que le peuple saisit intuitivement: 1° la province de Québec n'est pas, dans son ensemble, favorable à la culture; 2° les produits agricoles ne trouvent pas de débouchés suffisamment rémunérateurs; 3° le travail d'ur du colon ne rapporte pas un revenu proportionnellement comparable à celui des ouvriers de la ville.

## 2. *Le salariat urbain.*

Plutôt que de coloniser, les nôtres préfèrent donc chercher un travail plus aisé et plus rémunérateur.

Les chantiers, au début de l'Union, attirent, durant l'hiver, environ vingt mille jeunes hommes. De leur côté, les professionnels figurent en nombre relativement considérable au recensement de 1850; il y en a assez pour « suréquiper la province <sup>39</sup> ».

Mais ces débouchés sont insuffisants pour le surplus de population qui surgit des campagnes; c'est surtout avec le développement industriel des environs de 1880 que commence le véritable exode vers les villes où apparaît dès lors une population ouvrière croissante. Le groupe urbain, qui constitue 19,5% du total en 1871, passe à 29,2% en 1891, à 48,2% en 1911 et à 63,1% en 1931. La proportion des ouvriers par rapport au total des travailleurs croît d'environ 2,2% en 1840 à plus de 50% un siècle après <sup>40</sup>.

Cette évolution s'opère par la force même de la masse populaire et des faits économiques, à l'encontre des directives de nos penseurs et de nos chefs qui prônent les bienfaits de l'agriculture. La première voix puissante qui s'élève en faveur de l'industrialisation est celle d'Errol Bouchette: « Il faut ceindre les Laurentides d'une couronne de fabriques. Qu'elles deviennent les puissantes assises d'une

<sup>39</sup> Chan. Lionel GROULX, *Histoire du Canada français depuis la Découverte*, t. 3, p. 304.

<sup>40</sup> Voir *id.*, *ibid.*, t. 4, p. 197.



civilisation qui s'alimente également des arts agricoles et des arts industriels <sup>41</sup>. » « A la devise populaire: Emparons-nous du sol! nous voudrions qu'on ajoutât cette autre qui en est le corollaire: Emparons-nous de l'industrie <sup>42</sup>! »

Cet idéal devait nécessairement passer alors pour malsain ou utopique. Un homme aussi averti que Georges Pelletier écrira, même en 1921:

Multiplions surtout les industries rurales, celles de la ferme, de l'élevage, celles qui en découlent, — lainages, cuirs, peaux, beurre et fromage: industrialisons, en quelque sorte, l'agriculture et le sol. Notre principale industrie tiendra d'ici longtemps au fond découvert et défriché par nos aïeux <sup>43</sup>.

Le siècle qui suit l'Union voit donc se produire chez nous une transformation sociale véritablement fantastique, opérée par la force latente des événements et contre toutes les tendances de notre mentalité traditionnelle: nous devenons un peuple d'ouvriers.

### 3. *L'émigration aux États-Unis.*

Le rythme de notre accroissement démographique est cependant si rapide que la colonisation et l'industrie, encore naissante il est vrai, ne suffisent pas à donner de l'emploi au flot de jeunes qui se déverse de nos fermes. Il ne reste qu'une issue: l'émigration.

Ce mouvement, commencé vers 1830, prend surtout de l'ampleur à la suite des troubles de 1837, durant les premières années de l'Union.

On s'effraya, parmi nous, de cette perte de nos ouvriers, mais comment arrêter le torrent? Nous n'avions ni grandes usines ni petites industries. Quelques journalistes, des orateurs se mirent à prêcher la colonisation. Peine inutile! Ceux qui parlaient n'avaient pas le goût du travail des champs; ils obéissaient à cet instinct aventurier qui caractérise notre race; ils cherchaient à s'ouvrir des carrières inconnues pour eux jusque là <sup>44</sup>.

Vers 1860, à la suite de la guerre civile, les États de la Nouvelle-Angleterre jouissent d'un essor industriel prodigieux:

Les filatures travaillent à plein rendement; elles ont besoin de main-d'œuvre et offrent de hauts salaires. Des Canadiens français des campagnes s'y embauchent. Revenant en vacances dans leur village natal, vêtus en

<sup>41</sup> E. BOUCHETTE, *L'indépendance économique du Canada français*, 3<sup>e</sup> édit., Montréal, Wilson & Lafleur, 1913, p. 110-111.

<sup>42</sup> Id., *ibid.*, p. 86.

<sup>43</sup> G. PELLETIER, *Notre industrie*, *ibid.*, p. 354-355

<sup>44</sup> Benjamin SULTE, *Histoire des Canadiens français, 1608-1880*, t. 8, Montréal, 1884, p. 133.



citadins, la bague au doigt, l'air avantageux, ils se marient et emmènent leur femme. Dans leurs récits, la vantardise colore une vérité déjà séduisante: ils entraînent des frères cadets, des camarades<sup>45</sup>.

L'exode prend alors des proportions de plus en plus considérables, bien qu'on essaie d'en détourner les nôtres en leur dépeignant les misères qui les attendent là-bas. Mais voici qu'en 1891, le père E. Hamon, s.j., publie, au contraire, que nos émigrés remplissent « une mission providentielle<sup>46</sup> » et que leur nouveau foyer, loin de leur réserver la déchéance, leur offre le bonheur:

Tout y respire la paix et le contentement. Tout y indique une vie modeste, mais aisée; et comme la loi du Sauveur exerce sa douce influence sur ce foyer domestique, vous y trouvez rassemblé tout ce qui peut rendre la vie aimable et douce au travailleur<sup>47</sup>.

Notre jeunesse se précipite à la conquête de ce bonheur. En 1840, les Franco-américains sont environ vingt-cinq mille; en 1850, ils sont soixante mille; en 1940, ils atteignent le chiffre de deux millions et demi. Selon G. Vattier, il n'est pas exagéré de dire qu'un million et demi de Canadiens français ont traversé définitivement la frontière. Ce chiffre peut paraître exagéré, mais il se comprend si l'on considère qu'en une seule année, par exemple, de juin 1923 à juin 1924, 42.254 des nôtres ont émigré<sup>48</sup>.

La crise de 1929, en introduisant le chômage dans la Nouvelle-Angleterre comme au Canada, met fin à ce glissement démographique qui fait qu'en 1940 les deux-cinquièmes de nos effectifs se trouvent aux États-Unis.

## II. — L'ÉCONOMIE DE LA FAMILLE.

Au cours du siècle postérieur à l'Union, notre milieu économique est donc influencé par trois courants principaux: spécialisation agricole, industrialisation croissante, émigration aux États-Unis. Pour comprendre la réaction de notre vie domestique en face de ces facteurs nouveaux, il faut étudier à la fois l'évolution sociale de notre groupe et les éléments propres de notre économie familiale.

<sup>45</sup> Robert RUMILLY, *Histoire de la Province de Québec*, t. I, 2<sup>e</sup> édit., Montréal, Valiquette, [s. d.], p. 79.

<sup>46</sup> E. HAMON, s.j., *Les Canadiens français de la Nouvelle-Angleterre*, Québec, Hardy, 1891, p. 5.

<sup>47</sup> Id., *ibid.*, p. 20-21.

<sup>48</sup> Voir G. VATTIER, *Esquisse historique de la Colonisation de la Province de Québec*, p. 51, 52.

## A. LE MILIEU SOCIAL.

Le milieu social canadien-français est alors en pleine effervescence. Les causes fondamentales de la transformation qui s'opère peuvent se distribuer en quatre groupes: 1° progrès des éléments favorables à l'industrie; 2° accès aux commodités sociales; 3° recherche du bien-être; 4° sous-estimation des faits sociaux.

1. *Progrès des éléments favorables à l'industrie.*

A partir de l'Union, tous les facteurs économiques: circulation, consommation, production, distribution, prennent un essor nouveau.

Les moyens de communication se perfectionnent rapidement. Un excellent réseau de voies ferrées relie l'Atlantique au Pacifique et sillonne, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, toute la province de Québec. Le creusement du Saint-Laurent facilite la navigation maritime qui progresse beaucoup après l'abandon du monopole commercial anglais et fait de Montréal un des plus grands ports du monde. Le transport routier s'améliore, surtout après 1920, par suite de l'avènement de l'automobile, du camion et de l'autobus. Le télégraphe, le téléphone, la radio aident aussi les affaires. D'autre part, le système bancaire se développe et est couronné, en 1934, par l'institution de la Banque du Canada; en 1900 apparaissent les Caisses populaires Desjardins qui facilitent à la fois l'épargne et le crédit de la masse. La Bourse de Montréal rend plus aisés les placements et la concentration des capitaux, comme aussi, d'ailleurs, la spéculation.

La consommation nationale augmente de pair avec la population et fournit à notre industrie un marché rémunérateur protégé par un haut tarif contre la compétition anglaise et américaine. Comme l'expose, en 1875, un de nos publicistes:

L'esprit public demande que l'industrie du pays se développe et fournisse à la consommation les produits les plus usuels que nous importons et que notre propre énergie pourrait produire si elle était encouragée par la protection à son début<sup>49</sup>.

Grâce à ce débouché local et aussi à un marché extérieur ouvert aux produits du bois et aux minéraux, la production canadienne augmente. Dans le Québec, quatre facteurs principaux concourent à ce

<sup>49</sup> \* \* \* *L'enseignement professionnel dans la Province de Québec*, dans *La Revue canadienne*, 12 (1875), p. 443-444.



développement: la voie navigable du Saint-Laurent, l'énergie hydro-électrique inépuisable, les immenses forêts, la main-d'œuvre abondante.

L'on voit ainsi apparaître les manufactures de cotonnades, de vêtements, de tabac et de chaussures comptant sur les bas salaires; les usines de pulpe et de papier basées sur les forêts; les raffineries d'aluminium tirant profit de l'électricité<sup>50</sup>. Après la Première Grande Guerre, le sous-sol commence à livrer ses secrets et les mines d'or et d'amiante entrent en opération.

La distribution des biens reste inégale et les Canadiens français ne semblent pas suffisamment favorisés. Nos industriels ne savent pas recourir au capital anonyme et se cantonnent dans des entreprises familiales. Notre classe ouvrière est lente à s'organiser; il faut bien admettre avec Gauldrée-Boilleau que « le principe de l'association n'a pas été compris ni exploité par les Canadiens d'origine française comme il l'a été par leurs concitoyens d'origine anglaise<sup>51</sup> ». L'on trouve déjà un syndicat ouvrier à Québec en 1827 et, à partir de 1860, l'unionisme américain traverse chez nous, mais c'est en 1907 seulement que les syndicats catholiques sont fondés et ils ne commencent à prendre de l'influence qu'après 1925.

Manquant d'organisation adéquate, notre classe ouvrière reste dans l'insécurité. Le gouvernement fédéral doit instituer quatre commissions royales pour enquêter, en 1889, sur les relations entre le capital et le travail; en 1896, sur le *sweating system*; en 1919, sur les relations industrielles et, en 1938, sur l'industrie textile. Cette instabilité atteint son point culminant en 1933 alors que 28,5% de la population montréalaise dépend des secours de l'État pour subsister.

En dépit de ces difficultés, les nôtres ne jouissent pas moins d'un niveau de vie supérieur à celui des peuples européens. La condition de nos cultivateurs, toujours proportionnée à la prospérité générale, est au-dessus du bien-être moyen des ouvriers. Quant à ceux-ci, ils sont favorisés par une législation, fédérale ou provinciale, qui leur assure divers avantages en cas d'accident, de veuvage, de maladie, etc.

<sup>50</sup> Voir Huet MASSUE, *Québec et Ontario économiques*, p. 24.

<sup>51</sup> GAULDRÉE-BOILLEAU, cité par L. GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 50.



De plus, le principe de l'union syndicale est sanctionné par des lois qui datent de 1872 et qui aboutissent au statut provincial de 1934 sur l'extension juridique des conventions collectives. Toutefois, le gros de la législation ouvrière de la province de Québec est alors de date trop récente pour exercer une influence déterminante<sup>52</sup>.

Il ressort de ces considérations que le siècle précédant la Seconde Grande Guerre a amené une évolution très marquée des facteurs favorables à l'industrie, mais qu'il n'a point su assurer aux ouvriers une sécurité satisfaisante.

## 2. *Accès aux commodités sociales.*

Avec la liberté du commerce maritime, le Canadien français rentre dans le monde dont il est sorti depuis la conquête. Avec l'émigration aux États-Unis, il découvre le bien-être social. Avec le développement des moyens locaux de communication, le rural se rapproche des commodités de la ville.

Les nôtres ne savent pas résister à l'attraction des nouveautés étalées devant leurs yeux. Gauldrée-Boilleau écrit, dès 1862:

Il y a quelques années, on ne voyait aux hommes et aux femmes que des vêtements fabriqués à la maison, avec la laine de leurs brebis; aujourd'hui, on ne s'en contente plus: le luxe fait des progrès parmi les habitants; les étoffes des manufactures anglaises, aux dessins variés et aux couleurs éclatantes, excitent toutes leurs convoitises. L'usage des corsets et de la crinoline commence même à se répandre<sup>53</sup>.

Nos ruraux, les vieux portraits le prouvent, sont désormais parés comme de grands seigneurs. Les évêques déclarent « que l'émigration n'aurait plus de prétexte et s'arrêterait, si les parents employaient pour donner à leurs enfants des établissements dans les terres nouvelles, l'argent qui se consume en pure perte pour le luxe et l'intempérance<sup>54</sup> ».

Comme contrepoids à ces attrait temporels, l'éducation fait des progrès; l'on comprend mieux que les défections morales des néo-

<sup>52</sup> Voir E. MINVILLE, *La Législation ouvrière et le Régime social dans la Province de Québec*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1939, p. 38.

<sup>53</sup> GAULDRÉE-BOILLEAU, cité par L. GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 43.

<sup>54</sup> *Lettre pastorale des pères du cinquième concile de Québec*, 22 mai 1873, dans *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, Nouvelle série, t. 1, 1889, p. 169.

citadins sont souvent dues à une préparation insuffisante<sup>55</sup>; aussi les écoles se multiplient-elles dans les campagnes et, dès avant 1900, il n'est guère de village qui n'ait un couvent et un collège fort bien tenus.

Dès le début de l'Union, nous voyons donc le Canadien français aux prises avec les nouvelles nécessités sociales. Notre civilisation rurale qui jusque-là satisfaisait des besoins élémentaires est maintenant révolue et doit emprunter des éléments complémentaires au milieu industriel qui se prépare à la remplacer<sup>56</sup>.

### 3. Recherche du bien-être.

L'accès aux commodités et à l'éducation suscite alors une plus grande recherche du bien-être et du succès. La distinction, la gloriole que le tempérament latin de nos jeunes ne peut plus acquérir dans les hauts faits des guerres ou des aventures des Pays d'en-haut, sont recherchées dans la réussite économique qui permet de briller par le « chic » de l'habillement, de l'équipage ou de la demeure. Ce réveil de nos ambitions explique en bonne partie les grands courants de l'époque: l'amélioration des méthodes de culture, l'attrait des villes et l'échec des mouvements de colonisation.

Pour satisfaire les besoins créés par l'élargissement de ses horizons, le cultivateur doit nécessairement produire pour la vente. L'on voit alors apparaître un type de famille agricole où « l'initiative individuelle, le désir d'améliorer son sort par ses propres efforts est plus en évidence<sup>57</sup> ».

La condition économique de la classe rurale progresse beaucoup, mais ne suffit pas cependant, même dans la période prospère qui suivit la guerre de 1914, à retenir les jeunes hors des chantiers ou des villes. C'est que les cultivateurs ne sont pas en état de payer à leurs fils ou à leurs engagés des salaires équivalents à ceux qu'on leur offre ailleurs. « Au risque de scandaliser certains lecteurs, écrit alors un de nos économistes, nous ne craignons pas d'affirmer que les prix des produits agricoles ne sont pas encore assez élevés<sup>58</sup>. »

<sup>55</sup> Voir L. GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 179-180.

<sup>56</sup> Voir Horace MINER, *Changes in rural French-Canadian culture*, in *The American Journal of Sociology*, 44 (1938), p. 368.

<sup>57</sup> L. GÉRIN, *Le Type économique et social des Canadiens*, p. 149.

<sup>58</sup> J. PASQUET, *Notre agriculture*, dans *Le Canada français*, 2 (1919), p. 273.



L'insuffisance des revenus vouait la colonisation à un échec certain. L'on a beau multiplier les discours, les articles, les livres, les congrès, les lois, rien ne peut émouvoir notre jeunesse, jusqu'au moment de la crise financière qui rend le sort du colon préférable à celui du chômeur de la ville. Comme H.-G. de Montigny le faisait remarquer dès 1901,

La désertion de nos campagnes ne prouve qu'une chose: c'est que le Canadien est ambitieux, et s'il est ambitieux de la sorte, c'est parce qu'il est assez intelligent pour comprendre qu'à la campagne, il ne reçoit pas actuellement de son travail une rémunération suffisante pour le payer équitablement de ses peines<sup>59</sup>.

Avant la deuxième guerre mondiale, cette recherche du succès économique n'a pu atteindre, chez la majorité des nôtres, qu'un résultat modeste, mais elle reste une explication de la transformation de notre économie agricole fermée en une économie de plus en plus industrielle et urbaine.

#### 4. *Sous-estimation des faits sociaux.*

Les facteurs matériels ne suffisent pas à expliquer les incertitudes de notre évolution sociale. Il eût été théoriquement possible d'orienter plus fermement notre économie. Un Franco-américain de marque avait averti, en 1880, que pour garder nos jeunes il fallait leur offrir dans le Québec des avantages analogues à ceux qu'ils trouvaient aux États-Unis: «...faites des réformes, créez des industries, progressez au point de vue commercial et agricole, et alors vous verrez vos campagnes se repeupler et l'émigration prendre fin<sup>60</sup>.»

Notre tempérament ethnique ne nous inclinait guère à tirer profit de ces conseils. Durant tout le siècle qui va de 1840 à 1940, l'on peut presque compter sur les doigts de la main les avocats de l'industrialisation. Même des hommes comme Errol Bouchette, H.-G. de Montigny et Georges Pelletier sentent le besoin de mettre une sourdine à leurs appels. Le contraire eût fait crier à la trahison, car tous nos chefs partageaient la même opposition à l'industrie, la même

<sup>59</sup> G. DE MONTIGNY, *Etoffe du pays. Etudes d'économie politique canadienne*, p. 108.

<sup>60</sup> F. GAGNON, dans *Premier Congrès catholique canadien-français*, Montréal, Sénécal, 1880, p. 129.



ignorance de nos véritables ressources, la même mentalité traditionnelle du propriétaire agricole.

C'est ainsi que Thomas Chapais propose comme solution adéquate aux problèmes d'alors un enseignement agricole plus généralisé et plus poussé; Joseph Pasquet s'oppose à un trop grand développement industriel qui romprait, disait-il, l'équilibre existant entre le producteur rural et le consommateur urbain; comme si notre agriculture n'avait pas alors besoin d'un marché plus vaste! « Bien plus, poursuivait-il, l'agriculture seule peut nous conserver une population à forte natalité, saine, robuste, qui remplacera demain les ouvriers que l'industrie aura usés <sup>61</sup> » ...!

Après la Première Grande Guerre l'on assiste cependant à un réveil plus réaliste de la pensée sociale. En 1920, la première session des Semaines sociales du Canada porte sur l'encyclique *Rerum novarum*; l'année suivante, *L'Action française* (canadienne) publie une série d'articles sur le problème industriel et l'A.C.J.C. traite de ce même sujet dans un congrès où les deux courants, « agricole » et « industriel » se font face en un débat mouvementé.

L'ancienne école ne manque pas d'apologistes et l'un d'eux déclare: « Nous ne reconnaissons pas la souveraine importance qu'on attribue au développement commercial et industriel <sup>62</sup>. » M. Guy Vanier expose de son côté:

L'industrie canadienne a besoin de pourvoir à son recrutement chez nous, au risque de voir se répéter la saignée lamentable qui a déjà tant affaibli notre organisme au profit de l'usine américaine. D'ailleurs notre race n'atteindra à la souveraineté qu'à la condition de devenir plus vigilante à utiliser toutes les ressources de son sol et les aptitudes variées de sa population <sup>63</sup>.

Peu à peu, devant la force des faits, les plus éclairés se rendent à l'évidence. M. Henry Laureys écrit: « ...l'heure a sonné où nous, de la province de Québec, devons nous efforcer d'acquérir la puissance économique qui étayera et supportera notre puissance politique <sup>64</sup>. » M<sup>sr</sup> L.-A. Pâquet déclare: « L'une des visées de notre patrio-

<sup>61</sup> J. PASQUET, *Notre Agriculture*, dans *Le Canada français*, 2 (1919), p. 269.

<sup>62</sup> Voir *Le Problème industriel au Canada français*, Montréal, A.C.J.C., 1922, p. 149.

<sup>63</sup> G. VANIER, *Au retour de Québec*, dans *Le Semeur*, 18 (1921-1922), p. 3-4.

<sup>64</sup> H. LAUREYS, *La préparation aux carrières économiques*, dans *Le Canada français*, 15 (1927-1928), p. 49.

tisme, — non assurément, la plus haute, mais non la moins légitime, — peut se traduire, aux yeux de tous ceux qui aiment leur nationalité, par cette formule: l'ascension économique des Canadiens français <sup>65</sup>. »

Notre lenteur à admettre la nécessité du développement industriel s'explique par l'ignorance, fort compréhensible, de nos richesses réelles. L'on pense que la province de Québec est avant tout agricole alors qu'elle est très inférieure au Danemark et à la Norvège, par exemple, ou à nos plaines de l'Ouest <sup>66</sup>. Qui pouvait soupçonner que notre avenir résidât dans les mines et dans l'industrie, lorsque l'inventaire de nos ressources naturelles était incomplet et que les connaissances économiques des nôtres étaient rudimentaires. Comme le constate justement Georges Pelletier, en 1921: « Nos revues économiques ne datent que d'hier. Ce n'est que d'avant-hier que certains de nos quotidiens, — les autres ont à peine une décade, il faut le noter, — disent à leurs lecteurs ce qui se passe dans le champ économique <sup>67</sup>. »

Renfermés pendant des siècles dans le cercle d'une petite terre qui suffisait à leur bonheur, nos gens se sont créé une mentalité de propriétaires indépendants. L'industriel canadien-français va retenir longtemps cet esprit rural: il est roi et maître dans son usine; le capital-actions ne lui va pas; le syndicalisme ouvrier encore moins. Nos politiciens et nos professionnels pensent de même. Jusqu'aux ouvriers qui s'adaptent péniblement à leur nouveau rôle: « Baptiste à l'usine n'est plus lui-même; il s'est perdu ethniquement. Son individualisme lui fait préférer la petite boutique qui lui garde son âme <sup>68</sup>. » Notre philosophie reste rurale; traitant de nos coutumes et de nos mœurs, M<sup>sr</sup> E. Chartier avertit qu'il parle « du vrai Canadien, donc du campagnard, de l'habitant <sup>69</sup> ».

<sup>65</sup> M<sup>sr</sup> L.-A. PÂQUET, *L'Eglise et le progrès économique*, dans *Etudes et appréciations. Nouveaux thèmes sociaux*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1932, p. 272.

<sup>66</sup> Voir R. MONETTE, *Essai sur le mode de mise en valeur des exploitations agricoles québécoises*, dans *Agriculture*, 1945, p. 242.

<sup>67</sup> G. PELLETIER, *Notre industrie*, *ibid.*, p. 335.

<sup>68</sup> P. FONTAINE, *Considérations pour un essai de psychologie canadienne comparée*, dans *Le Canada français*, 26 (1939), p. 936-937.

<sup>69</sup> M<sup>sr</sup> E. CHARTIER, *Le Canada français. Les mœurs*, dans *La Revue canadienne*, Nouvelle série, 27 (1922), p. 100.



Bref, les nôtres ne peuvent se soumettre aux faits; ils ne voient pas qu'un changement inévitable est en voie de se produire: pour eux, le Canadien français est et doit rester rural.

## B. ÉLÉMENTS DE L'ÉCONOMIE FAMILIALE.

A cette époque, il n'y a plus chez nous de famille-type. Notre économie familiale se distingue désormais en trois groupes principaux: la bourgeoisie, la classe agricole, le salariat urbain.

La bourgeoisie comprend un nombre de plus en plus considérable, mais proportionnellement inférieur, de professionnels, d'hommes d'affaires, d'industriels, de commerçants, d'employés de bureaux. Sa situation économique varie de la grande richesse à l'honnête aisance; elle ne possède guère de constantes sociales.

Nous nous occupons donc uniquement des classes, agricole et ouvrière, qui renferment, vers 1940, à peu près 85% de notre population.

### 1. *Le cultivateur.*

Pour saisir les principaux éléments de notre économie familiale rurale, nous décrivons ici les sources de revenus de la classe agricole, son train de vie, ses possessions et son orientation sociale.

a) *Sources de revenus.* — Le cultivateur reste un homme de tous les métiers et cherche à satisfaire lui-même, le plus possible, ses besoins familiaux. Mais il doit forcément acheter désormais une partie de sa nourriture, presque tous ses vêtements, toute sa machinerie agricole, toutes ses voitures. Presque exclusivement producteur en 1840, il est devenu, en 1940, un commerçant qui produit pour vendre afin de pouvoir acheter.

Ses principales ressources sont l'industrie laitière; l'élevage des bêtes à cornes, des porcs et des moutons; la culture du foin, de la graine de mil, des pommes de terre; la vente du bois de chauffage et de construction. Des sources de revenus secondaires s'y ajoutent généralement: la culture maraîchère dans le district de Montréal et sur l'île d'Orléans; la pomiculture dans la vallée du Richelieu; la pêche maritime dans le bas du fleuve, celle du petit poisson des chenaux aux environs de Batiscan; la cueillette des bleuets en Abitibi



et au Lac-Saint-Jean; la fabrication du sucre d'érable dans la Beauce et les Cantons de l'Est; dans toutes les régions, le travail saisonnier des chantiers ou de la voirie, l'aviculture, l'apiculture, l'élevage des animaux à fourrures, etc.

D'autre part, la main-d'œuvre devient rare et chère. Les enfants vont désormais à l'école et aident moins à la maison. Les grands garçons, prévoyant qu'ils ne pourront s'établir tous sur la terre paternelle, s'en vont de bonne heure faire leur vie aux États-Unis ou à Montréal. Le cultivateur est souvent obligé d'engager le fils d'un fermier voisin qui ne tient pas à s'en aller en ville.

En dépit de cela, le cultivateur réussit à boucler son budget et n'emprunte guère que pour acheter une terre...

b) *Le train de vie.* — Il est sûr que le train de vie de nos cultivateurs est relativement somptueux à cette époque. Les pères du cinquième concile de Québec parlent de toilettes extravagantes, d'ameublement trop riches, d'équipages magnifiques.

Le sort de nos fermiers, inférieur à celui des bourgeois de la ville, est généralement supérieur à celui des petits ouvriers. Ils sont amateurs de courses, de bonne cuisine, de fêtes familiales, de cartes et de galanterie. A la fin de la période que nous étudions, on voit apparaître dans les campagnes l'électricité, le téléphone, l'aqueduc, la radio, l'automobile. Même durant les pires années de crise, les cultivateurs progressifs réussissent à vivre convenablement et à mettre leurs enfants pensionnaires dans les « grandes » écoles.

c) *Les biens.* — Il faut désormais au fermier un capital considérable pour acheter une ferme et la doter des instruments aratoires requis pour une production spécialisée. Nous voyons apparaître la fourche mécanique en 1844, la batteuse en 1845, la faucheuse en 1856, le rateau à cheval en 1860, la moissonneuse en 1870; plus tard, ce sera la lieuse, la scie circulaire mue par un moteur à gazoline, puis finalement le chargeur à foin, l'épandeur à engrais et le tracteur. De son côté, la fermière peut posséder une machine à coudre depuis 1849, une tordeuse depuis 1860; l'avènement de l'électricité, surtout après 1930, lui permet d'expédier plus rapidement le lavage et le repassage.

Les bâtiments de ferme s'améliorent. Les planchers de l'étable et de l'écurie sont en ciment; les toitures, naguère en chaume, sont maintenant en bardeaux de cèdre, puis en fer galvanisé; les clôtures sont en fil de fer; des silos surgissent parfois à côté des granges.

Bref, voilà le cultivateur devenu un véritable capitaliste !

d) *L'orientation sociale.* — Les horizons de nos gens se sont élargis; ils voient plus grand et plus loin; ils veulent que leurs enfants réussissent mieux qu'eux.

L'on assiste à un progrès immense de l'éducation. A ce point que les évêques se plaignent, dès 1873, qu'on enseigne aux demoiselles de la campagne des arts aussi inutiles que la musique, le dessin, la broderie. Comme on est loin déjà du vieux métier à tisser et de la « catalogne » ! Beaucoup de cultivateurs envoient toutes leurs filles au couvent et plusieurs de leurs fils au collège. Les frais de pension et d'éducation se paient en nature s'il le faut et, aux débuts, les étudiants fournissent eux-mêmes leur literie.

Les journaux, quotidiens et périodiques agricoles, envahissent les campagnes avec l'organisation de la poste rurale et y apportent une foule de connaissances. Plus tard, la radio introduit dans le foyer de nos cultivateurs des conférences et des programmes spécialisés de grande valeur.

Après 1900, les coopératives agricoles, les caisses populaires, les diverses sociétés rurales initient de plus en plus nos fermiers au maniement progressif des affaires. Des concours et des expositions stimulent le progrès et une saine émulation.

En dépit de fluctuations transitoires, la condition de notre classe agricole s'améliore sans cesse et l'on peut toujours redire avec vérité cette affirmation publiée en 1886: « Autant le paysan d'Europe travaille, sue, peine et vit dans un état de sujétion continuelle, autant l'habitant a la vie large et aisée <sup>70</sup>. »

## 2. *L'ouvrier.*

Pour comprendre maintenant l'économie familiale de notre population salariée, nous en étudions brièvement les gages, le train de vie, l'habitation et l'orientation sociale.

<sup>70</sup> J. FEYROL, *Les Français en Amérique*, Paris, Oudin, [ 1886 ], p. 116.



a) *Le salaire.* — La source unique de revenu pour l'ouvrier urbain est son propre travail et celui de ses enfants non émancipés. Selon M<sup>sr</sup> Eugène Lapointe, « le salaire est insuffisant pour entretenir une famille nombreuse, il est toujours exposé à cesser ou à baisser, il ne permet de faire aucune économie pour les jours de chômage, de maladie, de vieillesse et d'infirmité. Le nombre des sans-travail est angoissant <sup>71</sup>. »

Cette description donne une idée juste, pour toute la période que nous considérons, de l'ouvrier qui n'a ni métier, ni instruction, ni protection syndicale. Il est un rural désorienté et incapable de transformer les conditions sociales qui l'écrasent.

Cependant, rappelons que H.-G. de Montigny préfère encore ce triste sort à celui du colon qui travaille plus dur et qui gagne moins <sup>72</sup>.

b) *Le train de vie.* — Le niveau de vie de l'ouvrier québécois est inférieur alors à celui de l'ontarien ou de l'américain qui a peu d'enfants et dépense davantage pour son confort personnel; mais il ne ressemble en rien à celui de son confrère d'Europe ou à celui de ses propres pères campagnards.

Le plus humble manœuvre, s'il est quelque peu actif, a un logis bien aménagé, l'eau courante, le système d'égoûts, l'électricité, le vêtement à la mode, la nourriture variée, les loisirs nombreux, les distractions et les amusements innombrables. Il ne possède pas d'automobile comme les bourgeois et comme beaucoup de cultivateurs, mais il peut, pour une somme minime, utiliser les services communs qui le conduisent à la porte de l'église, de l'usine, du parc, de l'aréna ou du cinéma.

c) *L'habitation.* — Tandis que le cultivateur est propriétaire de son établissement, l'ouvrier est généralement un locataire; tout son salaire passe à l'entretien de sa nombreuse famille, de sorte qu'il ne lui reste rien pour acheter un terrain et se bâtir une maison.

De plus, les logis sont souvent insalubres <sup>73</sup>; vers 1940, on estimait

<sup>71</sup> M<sup>sr</sup> E. LAPOINTE, *La crise sociale telle que décrite par Léon XIII*, dans *Semaines sociales du Canada*, 1 (1920), p. 24.

<sup>72</sup> Voir G. DE MONTIGNY, *Etoffe du pays. Etudes d'économie politique canadienne*, p. 217-218.

<sup>73</sup> Voir M<sup>sr</sup> E. LAPOINTE, *La crise sociale telle que décrite par Léon XIII*, *ibid.*, p. 24.



que 1% des habitations de Montréal devaient être considérées comme des taudis. Chose certaine, les maisons de rapport construites au cours de la première expansion de nos villes sont d'un style et d'une situation déplorables: manque d'air, d'espace, de cour, de jardin, de tranquillité, de beauté.

Il faut ici noter que ces taudis seraient bien vus en beaucoup de pays et que plusieurs préfèrent ne pas avoir les désagréments des propriétaires d'immeubles, mais il n'en est pas moins certain que le logement des ouvriers est généralement très inférieur à celui des cultivateurs, même s'il possède plus de commodités telles que le poêle à gaz, la lumière électrique partout, la salle de bain, etc.

d) *L'orientation sociale.* — Nos prolétaires s'ouvrent de plus en plus eux aussi à l'éducation et à la collaboration sociale.

Les bas salaires et le fréquent chômage des parents forcent trop souvent les enfants à un travail prématuré. Mais après 1920 surtout les choses s'améliorent de telle sorte que l'éducation devient à la portée de presque tous, bien que, avant la dernière guerre, l'initiation aux métiers laissât encore beaucoup à désirer.

La classe ouvrière s'habitue peu à peu à la collaboration. A partir de 1925, les syndicats catholiques font des progrès notables tandis que les syndicats internationaux leur font une forte concurrence. Sous l'influence de la crise économique, le communisme tente de s'infiltrer dans la masse mais il y est combattu puissamment par la J.O.C. naissante.

Tout bien considéré, l'orientation sociale de nos ouvriers est alors fort incertaine; ils ne possèdent pas encore une sécurité satisfaisante; ils sont encore des paysans désaxés par le spectacle de la ville.

## CONCLUSION.

La période qui s'étend de 1840 à 1940 voit notre économie familiale se scinder en deux types principaux: celui des propriétaires agricoles qui deviennent de plus en plus prospères et adaptés aux conditions nouvelles; celui des ouvriers urbains qui manquent de sécurité et ne maîtrisent pas encore leur milieu.

Ce siècle se caractérise donc par la liquidation de notre ancienne économie et par le début d'une nouvelle ère sociale, à la suite d'une évolution qui s'effectue à l'aveugle, sans direction rationnelle. Comme l'a très justement affirmé M. Esdras Minville,

Nous avons traversé une véritable révolution économique-sociale, d'autant plus persistante et plus grave dans ses conséquences que personne ou à peu près n'en a pris la direction, voire ne s'en est aperçu au moment où elle se produisait <sup>74</sup>.

Voilà ce que nous étions au moment de la seconde guerre mondiale: un peuple à mentalité agricole subissant les premiers choc de la civilisation industrielle.

Germain LESAGE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Droit canonique.

<sup>74</sup> Esdras MINVILLE, *L'évolution du commerce et de l'industrie au Canada français*, dans *Le Devoir*, 19 mars 1943, p. 10.

# *L'éducation physique dans le développement intégral de la personnalité*

(suite\*)

---

## II. — QUATRE MOUVEMENTS OPPOSÉS DANS L'ÉDUCATION PHYSIQUE CONTEMPORAINE.

### D. LE MOUVEMENT CENTRÉ SUR LA SANTÉ.

La force n'est qu'un corollaire de la santé<sup>99</sup>.  
La santé est objectif principal de l'éducation  
physique, quelles que soient les formes choisies pour son application<sup>100</sup>.

*La Ligue internationale de la Gymnastique Ling*<sup>101</sup>, ou plus brièvement la L.I.G.L., avec ses nombreuses filiales dans les divers pays du globe, constitue le principal noyau du mouvement de l'éducation physique au service de la santé. Créée afin de *diffuser la santé dans la masse des populations en appliquant les principes de P.-H. Ling*<sup>102</sup>, elle a déjà organisé à Stockholm, la « Rome scandinave », deux « Lingiades » triomphales (en 1939 et 1949); celles-ci sont à la gymnastique hygiénique et éducative ce que les Jeux olympiques, restaurés par Pierre Coubertin en 1894 et célébrés tous les quatre ans, sont aux sports athlétiques et aux épreuves sportives internationales. L'éminent éducateur belge Henri de Genst caractérise les lingiades comme de véritables hymnes à la santé et à la beauté humaines<sup>103</sup>.

\* Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1953, p. 131-156.

<sup>99</sup> Ph. Tissié, fondateur de la Ligue française de l'Éducation physique.

<sup>100</sup> C. Marques Pereira, ancien directeur de l'Institut National d'E. P. (Lisbonne).

<sup>101</sup> Au dernier Congrès, tenu à Istamboul, du 2 au 9 août 1953, on a changé le nom en celui de *Fédération internationale d'Éducation physique (F.I.E.P.)*

<sup>102</sup> Henri DE GENST, *Histoire de l'Éducation physique. Temps modernes et grands courants contemporains*, Bruxelles, De Bœck, 1949, p. 420.

<sup>103</sup> *Ibidem*.



Le mouvement de l'éducation physique au service de la santé a connu une vogue toujours croissante et vers 1950 a conquis l'hémisphère occidental<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> La littérature concernant les problèmes de la santé, de l'éducation physique et de l'éducation en général est admirablement riche et instructive: AMERICAN CHILD HEALTH ASSOCIATION, *Report of the Seventh Health Education Conference, Advances in Health Education*, Washington, D.C., National Education Association, 1934; M. D. AULBACH, *Health Education Practices in Catholic Elementary Schools*, New York, Fordham University, 1938; L. A. AVERILL, *Mental Hygiene for the Classroom Teachers*, New York, Pitman, 1939; H. BALLAND et L. GROZELIER, *La Gymnastique corrective. Bases, principes, technique*, Paris, A. Legrand et F. Bertrand, 1946; W. W. BAUER and T. C. HULL, *Health Education of the Public*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1937; C. W. BEERS, *A Mind That Found Itself*, 22<sup>nd</sup> ed., New York, Doubleday, Doran & Co., 1935; C. BIBBY, *Health Education*, London, William Heinemann, 1952; C. L. BROWNELL, *Principles of Health Education*, New York, McGraw-Hill, 1949; W. H. BURNHAM, *The Normal Mind*, New York, D. Appleton, 1924; *The Wholesome Personality*, New York, D. Appleton, 1932; CANADIAN EDUCATION ASSOCIATION, National Committee for School Health Research, *A Health Survey of Canadian Schools*, Toronto, 1946; L. B. CHENOWETH and T. K. SELKIRK, *School Health Problems*, New York, Crofts 1937; H. H. CLARKE, *Application of Measurement to Health and Physical Education*, New York, Prentice Hall, 1945; J. C. COLCORD, *Your Community: Its Provisions for Health Education, Safety, Welfare*, New York, Russell Sage Foundation, 1947; L. D. CROW and A. CROW, *Mental Hygiene in School and Home Life*, New York, McGraw-Hill, 1942; H. L. CONRAD and J. F. MEISTER, *Teaching Procedures for Health Education*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1938; A. DARTIGUES, *L'Hygiène scolaire et l'Education physique*, Bordeaux, Imprimerie Bière; J. E. DAVIS, *Play and Mental Health: Principles and Practices for Teachers*, New York, A. S. Barnes, 1938; H. S. DIEHL, *Healthful Living*, New York, McGraw-Hill, 1935; A. DOBBS, *Teaching Wholesome Living*, New York, A. S. Barnes, 1939; N. FENTON, *Mental Hygiene in School Practice*, Stanford University Press, California, 1944; R. FOURNIER, *La Thérapeutique par l'Exercice*, Bordeaux, Ligue française de l'Education physique; *L'Enfant faible*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1943; *Bases de la Rééducation motrice*, Bordeaux, L.F.E.P., 1946; *Les Membres inférieurs*, Bordeaux, L.F.E.P., 1946; *Le Rachis, Cyphoses et Lordoses*, Bordeaux, L.F.E.P., 1947; *L'Insuffisance respiratoire. Son traitement*, Bordeaux, L.F.E.P., 1948; *Contribution à l'Etude des Scolioses d'attitudes*, Bordeaux, L.F.E.P., 1948; R. FRANZEN, *An Evaluation of School Health Procedures*, School Health Research Monographs, No. 5, American Child Health Association, 1933; J. M. GRIFFIN, S. R. LAYCOCK and W. LINE, *Mental Hygiene: A Manual for Teachers*, New York, American Book, 1940; GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MÉDICALES, PHILOSOPHIQUES ET BIOLOGIQUES, *Médecine et Adolescence*, Paris, Spes, 1947; *Médecine sociale et Médecine individuelle*, Paris, Spes, 1948; R. E. GROUT, *Handbook of Health Education*, New York, Doubleday, Doran & Co., 1936; E. P. HAGMAN, *Good Health for you and your Family*, New York, A. S. Barnes, 1951; M. C. HARDY and C. H. HOEFER, *Healthy Growth*, The University of Chicago Press, 1936; *Health Education*, Report of Joint Committee on Health Problems in Education of N.E.A. and A.M.A., Washington, D.C., National Education Association, 1948; *Health in Schools*, Twentieth Yearbook, American Association of School Administrators, Washington, D.C., 1942; J. HÉRICOURT, *L'Hygiène moderne*, Paris, [ s. d. ]; E. HOFFA, *The Relation of Posture to Body Build, Health and Efficiency*, London, 1936; F. E. HOWARD and F. L. PATRY, *Mental Health: Its Principles and Practices*, New York, Harper & Bros., 1935; M. HUSSEY, *Teaching for Health*, New York, Prentice Hall, 1939; *L'Hygiène mentale*, Premier Congrès annuel 19-22 juin 1940, Montréal, Editions du Lévrier, 1940; *Hygiène mentale des Enfants et Adolescents*, Leçons faites à Genève sous les auspices du département de l'Instruction publique, Préface de M.-A. MALCHE, Neuchâtel et Paris, 1943; L. W. IRWIN, *The Curriculum in Health and Physical Education*, C. V. Mosby, 1951; L. P. JACKS, *The Education of the Whole Man*, New York, London, Harper & Bros., 1931; H. JANET, *Traité de Médecine des Enfants*, Paris, Nobecourt and Babonneix, 1934; L. KANNER, *Child Psychiatry*, Baltimore, Charles C. Thomas, 1935; J. KINGSBURY, *Health Security for the Nation*, New York, League for Industrial Democracy,



Pour bien saisir les causes, ainsi que l'importance de ce succès sans précédent, il faut d'abord prendre en considération les grands progrès modernes faits dans le domaine de l'hygiène, en élargissant

1938; D. B. KLEIN, *Mental Hygiene*, New York, Henry Holt, 1944; H. C. KOZMAN (Ed.), *Developing Democratic Human Relations Through Health Education, Physical Education and Recreation*, First Yearbook, American Association for Health, Physical Education and Recreation, Washington, D.C., 1951; C. LANDES and J. D. PAGE, *Modern Society and Mental Disease*, New York, Farrar & Rinehart, 1938; C. V. LANGTON, *Orientation in School Health*, Harper & Bros., 1941; A. LAPIERRE, *La Rééducation physique*, 3 vols., Paris, J.-B. Baillière & Fils, 1951-1952; D. LASALLE, *Guidance of Children Through Physical Education*, New York, A. S. Barnes, 1946; R. C. MCCARTHY, *Safeguarding Mental Health*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1937; C. H. MCCLOY, *Tests and Measurements in Health and Physical Education*, New York, F. S. Crofts, 1942; F. L. MEREDITH, *Hygiene*, 4<sup>th</sup> ed., Philadelphia, Blakiston, 1948; F. MESSERLI, *Education physique et Santé*, Lausanne, 1941; C. R. MEYERS, *Toward Mental Health in Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 1939; T. V. MOORE, *The Nature and Treatment of Mental Disorders*, New York, Gruene & Stratton, 1944; *Personal Mental Hygiene*, New York, Gruene & Stratton, 1944; J. J. B. MORGAN, *Keeping a Sound Mind*, New York, Macmillan, 1934; H. S. MUSTARD, *An Introduction to the Public Health*, New York, Macmillan, 1935; NATIONAL EDUCATION ASSOCIATION, Educational Policies Commission, *Health and Physical Fitness of All American Children*, Washington, D.C., 1945; D. B. NYSWANDER, *Solving Health Problems*, Commonwealth Fund, 1942; D. OBERTEUFFER, *School Health Education*, New York, Harper & Bros., 1949; C. OLSON and N. D. FETCHER, *Learn and Live*, Alfred P. Sloan Foundation, 1946; P. PÉTAT, *Principes élémentaires de Gymnastique correctrice*, Paris, A. Legrand; P. PIÉDALLU, *L'Ostéopathie. Ses rapports avec la gymnastique analytique*, Bordeaux, Bière, 1947; A. PHELAN, *A Study of School Health Standards*, New York, American Public Health Association, 1934; J. L. RATHBONE, *Corrective Physical Education*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1949; J. R. REES, *The Health of the Mind*, London, Faber & Faber, 1951; M. REYNIER, *L'Hygiène de l'Enfant à la Maison et à l'École*, Préface de Charles ROCHAT, Paris, 1941; *Research Methods Applied to Health, Physical Education and Recreation*, Washington, D.C., American Association for Health, Physical Education and Recreation, 1949; G. ROBIN, *Drames et Angoisses de la Jeunesse*, Paris, E. Flammarion, 1934; M. E. RUGEN, *Problems for Methods and Materials in Health Education*, Ann Arbor, Edwards Letter Shop, 1939; W. C. RYAN, *Mental Health Through Education*, Commonwealth Fund, 1938; P. SEURIN, *Recherches expérimentales sur la Fatigue et l'Entraînement*, Ouvrage couronné par l'Académie de Médecine, Bordeaux, Bière; *L'Éducation physique et l'École*, Bordeaux, L.F.E.P., 1946; M. SHERMAN, *Mental Hygiene and Education*, New York, Logmans, Green & Co., 1934; S. R. SLAVSON, *Recreation and the Total Personality*, New York, Association Press; H. SMITH and H. COOPS, *Physical and Health Education*, New York, American Book, 1938; A. H. STEINHAUS, *More Firepower for Health Education*, Washington, D.C., U.S. Office of Education, 1945; R. M. STRANG and D. F. SMILEY, *The Role of the Teacher in Health Education*, New York, Macmillan, 1941; E. SYDENSTRICKER, *Health and Environment*, New York, McGraw-Hill, 1933; P. M. SYMONDS, *Mental Hygiene of the School Child*, New York, Macmillan, 1938; Ph. TISSIÉ, *Précis de Gymnastique rationnelle*, 2<sup>e</sup> éd., Bordeaux, Bière, 1946; C. E. TURNER, *Principles of Health Education*, Boston, D. C. Heath, 1939; *Vers la Rééducation physique*, Travaux de la L.F.E.P., Premier Congrès de Pau, 1946; J. E. WALLACE WALLIN, *Personality Maladjustments and Mental Hygiene*, New York, McGraw-Hill, 1935; J. F. WILLIAMS, *Hygiene and Sanitation*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1935; *Personal Hygiene Applied*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1934; J. F. WILLIAMS and C. L. BROWNELL, *The Administration of Health and Physical Education*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1934; A. CARROLL WISE, *Religion in Illness and Health*, New York, Harper & Bros., 1942; P. A. WITTY and C. E. SKINNER, *Mental Hygiene in Modern Education*, New York, Farrar & Rinehart, 1939.

graduellement le concept de la santé et en révélant ainsi ses aspects intellectuels, culturels, moraux, sociaux et, enfin, religieux <sup>105</sup>.

« La faiblesse d'esprit et la folie, dit l'illustre savant, converti au catholicisme, Alexis Carrel (1873-1944), paraissent être la rançon que nous devons payer pour la civilisation industrielle, et les changements dans le mode de vie amenés par elle... On dirait qu'au milieu des merveilles de la civilisation moderne la personnalité humaine a une tendance à se dissoudre... Nous avons ignoré la pensée, la souffrance morale, le sacrifice, la beauté et la paix. Nous avons traité l'homme comme une substance chimique, une machine, ou un rouage de machine. Nous l'avons amputé de ses activités morales, esthétiques et religieuses <sup>106</sup>. »

Aux États-Unis, les conseils de revision, vers 1943, devaient ajourner trente-cinq pour cent des recrues. On constate que trente pour cent seulement des enfants qui sortent de l'école sont normaux, soixante-dix pour cent ont des défauts de maintien <sup>107</sup>. Mais, d'après P. H. Furfey, ce ne sont pas les maladies et les défauts corporels qui constituent un véritable fléau aux États-Unis: ce sont les maladies mentales <sup>108</sup>.

Les hôpitaux de ce pays hébergent environ un demi million de faibles d'esprit. E. W. Tiegs et B. Katz font ressortir le fait que chaque jour il entre plus de patients dans les maisons d'aliénés, les hôpitaux d'État et les institutions privées pour le traitement des maladies nerveuses et mentales, qu'il n'entre d'étudiants dans les collèges et les universités dans une année <sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Voir Carl G. JUNG, *Modern Man in Search of Soul*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1936, p. 264: « During the past thirty years, people from all the civilized countries of the earth have consulted me. I have treated many hundreds of patients, the larger number being Protestants, a smaller number Jews, and not more than five believing Catholics. Among all my patients in the second half of life — that is to say over thirty five — there has not been one whose problem in the last resort was not that of finding a religious outlook on life. It is safe to say that every one of them fell ill because he had lost that which the living religions of every age have given to their followers, and none of them has been really healed who did not regain his religious outlook. » Lire aussi: James H. VAN DER VELDT and Robert P. ODENWALD, *Psychiatry and Catholicism*, New York-Toronto-London, McGraw-Hill, 1952, p. 177-198.

<sup>106</sup> A. CARREL, *L'Homme cet inconnu*, Paris, Librairie Plon, 1935, p. 186, 187, 329.

<sup>107</sup> Docteur R. FOURNIER, *Contrôle médical et éducation physique*, dans *L'Homme sain*, octobre 1951, p. 565-568.

<sup>108</sup> P. H. FURFEY, *The Social Problems of Childhood*, New York, Macmillan, 1929, p. 110.

<sup>109</sup> E. W. TIEGS and B. KATZ, *Mental Hygiene in Education*, New York, Ronald Press, 1941, p. 1.



Voilà pourquoi le problème de la santé va occuper une place centrale dans la conscience des individus, des familles, des États, des peuples. Voilà pourquoi le mouvement de la santé est devenu nécessairement un mouvement double: celui de la santé physique et celui de la santé mentale. Et justement c'est le traitement de l'âme moderne, de l'âme désorbitée, délaissée, naufragée qui rencontre les plus grandes difficultés.

Au XX<sup>e</sup> siècle, deux professions vont devenir des plus indispensables: celle du médecin, pour guérir les maladies physiques et corriger les défauts corporels causés par deux guerres mondiales, et celle du prêtre, pour guérir les blessures spirituelles et apporter la « paix de l'âme <sup>110</sup> » à notre époque tragique, existentialiste, nihiliste, nihilocentriste <sup>111</sup>. Lentement, douloureusement, on se tourne vers la primauté des valeurs religieuses, existentielles, qui est le trait caractéristique des grandes civilisations d'Orient <sup>112</sup>. Cela explique aussi le succès toujours croissant des courants de la psychanalyse ou de l'existentialisme avec leurs tendances violentes à se substituer à la religion chrétienne.

Il y a trois siècles, René Descartes a prophétisé: « Si lumière arrive un jour à l'homme, c'est du médecin qu'elle viendra. » Au XX<sup>e</sup> siècle, la lumière est venue, mais comment? Après avoir détruit complètement les fondements doctrinaux du cartésianisme et redécouvert le concept psycho-somatique, hylémorphique de l'homme. Notamment, dans la médecine psycho-somatique <sup>113</sup> contemporaine, le corps et l'âme, le physique et le psychique, se révèlent comme deux facteurs interdépendants et en constante interaction: les troubles de

<sup>110</sup> Fulton J. SHEEN, *Peace of Soul*, New York-Toronto, McGraw-Hill, 1950; Joshua L. LIEBMAN, *Peace of Mind*, New York, Simon & Shuster, 1946.

<sup>111</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *La pédagogie dans les pays de langue allemande*, dans *Revista Interamericana de Educación*, Organo de la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), 9 (1950), p. 319-331.

<sup>112</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *art. cit.*, p. 326: « L'Europe s'oriente vers l'Orient mystique, énigmatique, mystérieux, comme vers le sphinx millénaire d'Égypte. L'hindouisation ou intériorisation de l'Europe et du monde occidental tout entier a commencé il y a quelques décades. Rien d'étonnant si l'existentialisme a déjà fait irruption dans le domaine de la pédagogie. »

<sup>113</sup> FRANZ ALEXANDER, *Psychosomatic Medicine*, New York, W. W. Norton, 1950; F. DUNBAR, *Synopsis of Psychomatic Diagnosis and Treatment*, St. Louis, C. V. Mosby, 1948; L. E. HINSIE, *The Person in the Body*, New York, W. W. Norton, 1945; C. S. WACHTEL, *The Idea of Psychosomatic Medicine*, New York, Froben Press, 1951; E. WEISS and Spurgeon ENGLISH, *Psychosomatic Medicine*, 1948.

l'un ont nécessairement des répercussions défavorables sur l'autre. La santé du corps présuppose la santé de l'âme. L'hygiéniste physique a besoin de l'aide de l'hygiéniste mental.

L'hygiène physique et l'hygiène mentale deviennent inséparables, ne constituant que deux côtés d'un même phénomène: le mouvement de santé au XX<sup>e</sup> siècle.

Nous allons, enfin, saisir le véritable sens de la sagesse éducative antique, exprimée si admirablement par Juvénal (*Satires*, 1, 4, 43): « *Orandum est, ut sit mens in corpore sano.* » Il faut demander au ciel la santé de l'âme avec la santé du corps. John Locke (1632-1704) a considéré cette maxime de Juvénal comme le plus bref et le plus parfait sommaire du bonheur humain<sup>114</sup>. *Mens sana in corpore sano!* La santé de l'âme et la santé du corps, c'est-à-dire l'*intégration psycho-physique de l'être humain*: voilà le concept le plus central autour duquel pivote le mouvement contemporain de la santé, ainsi que de la gymnastique éducative et corrective.

L'éducation pour la santé (Health Education) qui vise à stimuler l'intégration psycho-physique et à prévenir la désintégration de la personne humaine, devient une des devises les plus populaires lancées au début du XX<sup>e</sup> siècle.

En 1908, Clifford W. Beers (1876-1943) publie son livre retentissant intitulé *A Mind That Found Itself*, qui donne l'impulsion au mouvement de l'hygiène mentale aux États-Unis et plus tard dans tous les pays du monde. William James (1842-1910), fondateur du pragmatisme, philosophie américaine nationale, écrivit la préface de ce livre remarquable, qui en était à sa vingt-deuxième édition en 1935<sup>115</sup> ! Beers avait passé trois années (1900-1903) dans les hôpitaux publics et privés pour aliénés, où il avait été victime de traitements barbares et inhumains de la part de gardiens et de psychiatres ignorants. Guéri et devenu libre, il commence une véritable croisade pour la réforme du traitement et l'amélioration du sort des malheureux patients mentaux. Ses efforts, supportés par d'illustres savants

<sup>114</sup> Jose-Maria DEL CORRAL, *Les bases scientifiques de l'éducation physique*, dans *Premier Congrès latin d'Éducation physique, Bordeaux, 9-13 juillet 1952*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1952, p. 20.

<sup>115</sup> C. W. BEERS, *A Mind That Found Itself*, 22<sup>nd</sup> ed., New York, Doubleday, Doran & Co., 1935.



comme Adolf Meyer (1866-1950), un des principaux animateurs du mouvement de la psychologie anormale et de l'hygiène mentale aux États-Unis, ont donné des bons résultats. L'opinion publique aux États-Unis, ainsi qu'à l'étranger, était émue et lentement transformée et orientée vers le nouveau concept de la maladie mentale, de la souffrance, de la guérison de l'âme et de la personnalité humaine.

En 1909, le Comité national d'Hygiène mentale des États-Unis (The National Committee for Mental Hygiene of United States) était fondé. Cette date marque la naissance du mouvement d'hygiène mentale dans le Nouveau Monde, d'où il s'est répandu à travers tous les pays du globe. Après deux décennies, on établissait en 1929 le Comité international d'Hygiène mentale. Au mois de mai de l'année suivante (1930), cinquante-trois nations ont pris part au premier Congrès international d'Hygiène mentale, organisé à Washington. En août 1948, au cours d'une réunion tenue au ministère de la Santé à Londres, fut créée la Fédération mondiale pour la Santé mentale (World Federation for Mental Health) qui a son siège permanent à Londres (19, Manchester Street, London, W. 1) et qui collabore étroitement avec le Conseil économique et social des Nations-Unies, avec l'UNESCO et avec l'Organisation mondiale de la Santé. La F.M.S.M. va organiser son prochain congrès international au Canada: il sera tenu à Toronto, du 14 au 21 août 1954.

Le 3 juillet 1946, le président des États-Unis, M. Truman, a signé la loi intitulée « The National Mental Health Act<sup>116</sup> » qui offre un programme triple à réaliser par le département fédéral de la Santé publique: 1° les recherches, 2° la préparation de spécialistes bien qualifiés, 3° le service clinique pour le public. C'est ainsi que le mouvement de la santé mentale, inauguré par C. W. Beers au début du XX<sup>e</sup> siècle, va enfin recevoir son cadre législatif.

Le concept de la santé ainsi que de la maladie mentale, c'est-à-dire le concept de l'intégration et de la désintégration de la personnalité humaine, a été approfondi, infiniment enrichi et éclairci par les récentes recherches faites dans les divers secteurs du savoir: la

<sup>116</sup> *The National Mental Health Act* dans *Mental Hygiene*, 31 (1947), p. 363.



médecine<sup>117</sup>, la psychologie<sup>118</sup>, la philosophie<sup>119</sup>, la religion<sup>120</sup>, la pédagogie<sup>121</sup>. Une nouvelle vision de l'homme, de sa vie et de sa destinée se dessine.

Sous l'enseigne du problème de l'homme et de son existence, les sciences médicales, biologiques, psychologiques, sociologiques, philosophiques, théologiques de notre âge se rencontrent et s'engagent dans une conversation permanente. Comme exemple, on peut mentionner le Groupe lyonnais d'Études médicales, philosophiques et biologiques et sa collection intitulée *Convergences*, ou la fameuse collection d'études médicales, philosophiques et théologiques, dirigée par le professeur H. Urban et publiée par les facultés de médecine, de philosophie et de théologie de l'Université d'Innsbruck, en Autriche<sup>122</sup>. La nouvelle vision de l'homme, de la vie et de la santé se centre sur le concept du « contact universel », de l'intégration absolue, existentielle. Ce problème est mis en évidence d'une façon magistrale par Joseph Nuttin, professeur à l'Université de Louvain :

L'homme a besoin de se savoir et de se sentir intégré dans l'ordre absolu de l'existence. Jamais, peut-être, ne fut éprouvé aussi intensément qu'à notre époque, le désespoir de l'isolement *absolu* et le sentiment de dérégulation sans contact transcendantal... Le *Social Security Board* exprimait récemment son inquiétude au sujet du nombre élevé des névroses aux

<sup>117</sup> A. ALLEN, *Les Découvertes modernes de la Psychiatrie*, Introduction du D<sup>r</sup> H. SCHAFFER, Paris, Payot, 1951 (Bibliothèque scientifique); Franz BUECHNER, *Das Menschenbild in der modernen Medizin* (La vision de l'homme dans la médecine moderne), Freiburg im Br., 1946; H. URBAN, *Uebernatur und Medizin* (Le surnaturel et la médecine), Innsbruck, Tyrolia, 1946.

<sup>118</sup> C. G. JUNG, *L'Homme à la Découverte de son Ame*, Genève, Editions du Mont-Blanc, 1944; Joseph NUTTIN, *Psychoanalyse et Conception spiritualiste. Une théorie dynamique de la personnalité normale*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1950; A. STOCKER, *Etudes sur la Psychologie de la Personne*, 2<sup>e</sup> éd., Saint-Maurice, Œuvre de Saint-Augustin, 1946; B. ROSENMOELLER, *Metaphysik der Seele* (Metaphysique de l'âme), Muenster, 1947.

<sup>119</sup> A. BRUNNER, *La Personne incarnée. Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Paris, Beauchesne, 1947; K. JASPERS, *Existenzerhellung* (Éclaircissement de l'existence), Berlin, Springer, 1932; W. STERN, *Die menschliche Persönlichkeit*, 1923.

<sup>120</sup> A. CARUSO, *Religion und Psychotherapie* (Religion et psychothérapie), Innsbruck, Tyrolia, 1946; F. LOIDL, *Seele und Seelenarzt* (L'âme et le médecin de l'âme), Innsbruck, Tyrolia, 1947; J. MILLER, s.j., *Katholische Beichte und Psychotherapie* (La confession catholique et la psychothérapie), Innsbruck, Tyrolia, 1947; S. HILTNER, *Religion and Health*, New York, Mcmillan, 1943.

<sup>121</sup> L. BOPP, *Moderne Psychoanalyse, katholische Beichte und Paedagogik* (La psychanalyse moderne, la confession catholique et la pédagogie), Kempten, Koesel & Pustet, 1923; C. G. JUNG, *Psychologie und Erziehung* (Psychologie et éducation), 1946; H. HANSELMANN, *Einfuehrung in die Heilpaedagogik* (Introduction à la pédagogie curative), Erlenbach, 3<sup>e</sup> éd., 1946.

<sup>122</sup> *Sammlung Medizin-Philosophie-Théologie* (Collection « Médecine-philosophie-théologie »), herausgegeben von H. Urban, Innsbruck, Tyrolia.

États-Unis d'Amérique. D'autre part, l'immense écho que, récemment, le livre de Liebman, *Peace of Mind*, y a trouvé dans le cœur et l'esprit des millions de lecteurs, révèle quelque chose de *ce qui* manque à ces « inquiets » et de *ce qui* forme le fond de leur angoisse. C'est l'« insecurity and forlornness » d'une vie sans base ni fond métaphysiques. Liebman dit à ses millions de lecteurs à la recherche de la paix intérieure, que l'homme ne peut surmonter cette angoisse existentielle qu'en ayant foi en la « worthwhileness » et donc en la *signification* de la vie. Ce qui peut rétablir l'équilibre troublé, c'est la « confidence that God will not cast us aside, but will use each of us as a piece of priceless mosaic in the design of His universe ». L'écho que ces paroles ont évoqué dans l'âme des millions de lecteurs, permet, au psychologue, de se faire une idée de la « réalité » du besoin d'intégration et de contact universels, besoin de se savoir et se sentir comme une pierre précieuse dans la mosaïque universelle du plan absolu et divin...

Dans toutes ces formes d'aspirations, nous reconnaissons les manifestations du besoin de déploiement et de contact que nous avons déjà rencontré aux niveaux psychologiques et psychosocial de l'existence humaine. Il s'agit ici de formes spécifiques de ces mêmes besoins, en tant que l'existence humaine est consciente d'elle-même et de son engagement dans l'ordre réel. Il s'agit donc du dynamisme du Moi spirituel, de la personnalité qui, dans sa *connaissance* et donc aussi dans ses *aspirations*, transcende la détermination spatio-temporelle. Ce Moi aussi tend à *déployer son existence* et à *se sentir en contact* avec « son » milieu<sup>123</sup>.

Notre âge atomique jette de plus en plus de nouvelle lumière sur le problème de la santé comme un état de l'intégration<sup>124</sup> multiple (*unitas multiplex*). La santé se révèle comme un phénomène bien complexe<sup>125</sup>. On découvre ses divers niveaux et aspects: physique, affectif, intellectuel, moral, culturel, social, civique<sup>126</sup>. Enfin, on constate le fait et la nécessité de l'intégration absolue, universelle, existentielle: on aboutit au concept et à l'idéal de la sainteté<sup>127</sup>. Ainsi la signification du terme « santé » s'est élargie et enrichie pro-

<sup>123</sup> Joseph NUTTIN, *Psychanalyse et Conception spiritualiste de l'homme*, Publications universitaires de Louvain, 1950, p. 317-321.

<sup>124</sup> Voir Jay B. NASH, *Physical Education: Interpretations and Objectives*, New York, A. S. Barnes, p. 265: « The healthy personality is the integrated personality »; p. 267: « The healthy individual is integrated. »

<sup>125</sup> William A. KELLY, dans *Educational Psychology*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1949, p. 446, donne la définition suivante de l'intégration: « Integration signifies the proper development and fitting co-ordination of the powers of intellect, will, and emotions into a functioning unit. Integration signifies a state of unity, of oneness, of wholeness whereby the powers of thought, of volition, and feeling work together and harmoniously toward the development of a complete and self-controlled personality. »

<sup>126</sup> Voir *Mental Health and World Citizenship. A Statement prepared for the International Congress on Mental Health*.

<sup>127</sup> Sur la santé et la sainteté, lire de belles pages dans: GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES, PHILOSOPHIQUES ET BIOLOGIQUES, *Médecine et Education, Principes directeurs*, Paris, Spes, 1946, p. 199-225.



gressivement. Voilà pourquoi la Fédération mondiale pour la Santé mentale (F.M.S.M.), dans ses statuts<sup>128</sup> ainsi que dans ses travaux<sup>129</sup>, fait ressortir la multiplicité du problème de la santé en soulignant que ce terme doit être compris dans « *sa signification la plus large* ». La F.M.S.M. met aussi en évidence le fait que la santé est plus que « l'absence de la maladie ou des défauts<sup>130</sup> ». Voici la définition de la santé adoptée par l'O.N.U.: « La santé est un état complet de bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement dans une absence de maladie ou d'infirmité. La possession du meilleur état de santé qu'il est capable d'atteindre constitue l'un des droits fondamentaux de tout être humain<sup>131</sup>. » Melvin A. Glasser (Children's Bureau, Washington, D.C., U.S.A.), dans les pages du *World Mental Health*, bulletin de la Fédération mondiale pour la santé mentale, entreprend de clarifier à fond le concept de la santé et conclut qu'elle consiste principalement dans la capacité d'aimer et de travailler<sup>132</sup>. Le professeur Julio J. Rodriguez et le professeur Alberto Langlade, deux illustres éducateurs de l'Amérique latine, conçoivent principalement la santé comme le maintien et la restauration

<sup>128</sup> *Statuts de la Fédération mondiale pour la Santé mentale, texte de 1948 complété par les amendements apportés de 1948 à septembre 1952, édition française*, Londres, Chiswick Press, 1952, p. 3.

<sup>129</sup> FÉDÉRATION MONDIALE POUR LA SANTÉ MENTALE, *Rapport annuel et Comptes rendus de la Réunion annuelle*, 1950, édition française, Londres, Le Courier Printing and Publishing, 1950, p. 52-64: « Les buts de la F.M.S.M. sont: d'encourager, chez tous les peuples, dans tous les pays, le plus haut degré possible de santé mentale, dans ses aspects les plus larges aux points de vue biologique, médical, culturel et social. »

<sup>130</sup> Voir *op. cit.*, p. 54: « Le Groupe [d'études] E proposa une définition de la santé consistant pas seulement dans l'absence de désordres mentaux, mais comme un état dans lequel l'individu vit en harmonie avec lui-même et avec autrui, s'adaptant à un cadre social en évolution permanente et y participant avec le sentiment qu'il parvient à son développement personnel grâce à la satisfaction de ses besoins fondamentaux. »

<sup>131</sup> *Premier Congrès latin d'Éducation physique, Conférences et discussions*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1952, p. 193.

<sup>132</sup> Melvin A. GRASSER, *Mental Health a positive Approach*, dans *World Mental Health. The Bulletin of the World Federation for Mental Health*, 5 (1953), p. 29: « Who, then, are the mentally healthy people? What are their attributes which a positive mental health movement might strive to develop? The Midcentury White House Conference for Children and Youth, held in the United States in 1950, described these attributes as the ability actively to master one's environment, to show a unity of personality, and to perceive the world and one's self correctly. More simply put, *people with healthy personalities have the ability to love and to work*. They feel comfortable with themselves and with other people. They are able to meet life's demands — holding a job, having a family, accepting the real limitations of their environment and getting a reasonable amount of joy, satisfaction, and pleasure out of life. »



d'un équilibre fonctionnel, morphologique et spirituel<sup>133</sup>, comme la vitalité et la force accrue de résistance, autant corporelle que spirituelle<sup>134</sup>.

De ce qui précède, se dessine plus clairement le concept de la santé dans ses traits essentiels et ses éléments constitutifs: la santé, dans la signification la plus large et la plus plénière de ce mot, c'est l'intégration psycho-physique de l'être humain, l'équilibre de toutes ses capacités: biologiques, intellectuelles, morales, spirituelles; un état dans lequel l'individu vit en harmonie avec l'univers, avec lui-même, avec la société et avec Dieu le Créateur, source primaire de l'existence, de la vie et du bonheur. L'homme sain, dans le sens plénier de ce mot, c'est la personne intégrée au point de vue biologique, intellectuel, moral, spirituel, capable non seulement de s'adapter au milieu physique, culturel, social, religieux, mais aussi de le maîtriser, de le transformer, de l'enrichir, d'une façon créatrice, et ainsi de se réaliser dans toute la plénitude de son existence.

Or, travailler pour la santé, dans le sens complet de ce terme, c'est orienter la race humaine vers les quatre grandes sources de la vie et de l'éducation: la *nature*, la *culture*, la *civilisation* et le *royaume de Dieu*; c'est travailler pour le bien-être, la restauration, la régénération des individus, des familles, des nations, des États, des continents, de l'humanité tout entière.

Guidés par un idéal élevé de la santé, les efforts du médecin, du psychologue, du sociologue, du politicien, du philosophe, du pédagogue et du théologien se rencontrent, s'entraident, se complètent mutuellement et s'allient pour une œuvre éducative commune. L'œuvre

<sup>133</sup> J. J. RODRIGUEZ et A. LANGLADE, *Quelques idées sur la gymnastique*, dans *Premier Congrès latin d'Éducation physique, Conférences et discussions*, p. 159: « Les activités physiques, agents éducatifs, ont comme fin, en plus de la fin de l'éducation, celle de provoquer spécialement, de maintenir ou restaurer un équilibre fonctionnel, morphologique et spirituel, en même temps que de créer des habitudes hygiéniques, qui, par leur influence, nous maintiennent dans l'idée de santé. Considérant la santé plus importante que « l'absence de la maladie ou défaut apparent », conception habituelle du médecin, nous comprenons que jouir d'une bonne santé est quelque chose de positif: une condition ou capacité intense, une plus grande vitalité et une force accrue de résistance, autant spirituelle que corporelle. »

<sup>134</sup> Voir aussi P. SEURIN, HAURE-PLACÉ, SÈRE, MARCHAND, *Vers une Éducation physique méthodique. Principes généraux, progressions, programmes par périodes, terminologie*, (Cahiers de la Ligue française d'Éducation physique), Bordeaux, Imprimerie Bière, vol. 1, p. 20.

gigantesque des institutions internationales, comme la F.M.S.M., en est le meilleur exemple <sup>135</sup>.

C'est ainsi que la maxime antique: « *Il faut demander au ciel la santé de l'âme avec la santé du corps* <sup>136</sup> », dans laquelle se résume toute la sagesse éducative classique, va devenir une véritable révélation pour tous ceux qui s'occupent, directement ou indirectement, des problèmes de l'éducation et, avant tout, de l'éducation physique. On commence, enfin, à *comprendre* ce qu'on savait depuis de longs siècles.

C'est principalement sous l'égide de l'œuvre monumentale du Suédois *Per Henrik Ling* (1776-1839), poète, humaniste et pédagogue génial, et du D<sup>r</sup> Philippe Tissié (1852-1935), surnommé « le Ling français », que le mouvement de l'éducation physique au service de la santé prit son essor et s'est répandu progressivement à travers le monde.

Ling en fondant son système sur l'idéal élevé de la santé, sur le principe de l'unité psycho-physique, de l'interdépendance, de l'équilibre, de l'harmonie des facultés du corps et de l'âme, a restauré l'idéal éducatif classique et a ainsi découvert le point d'Archimède pour soulever la Terre, c'est-à-dire pour causer le plus grand, le plus puissant mouvement mondial de l'éducation physique qui jusqu'ici ait eu lieu dans l'histoire de l'humanité <sup>137</sup>. Apparenté par ses ancêtres,

<sup>135</sup> Voir *Mental Health and World Citizenship. A Statement prepared for the International Congress on Mental Health*, London, World Federation for Mental Health, 1948, p. 8: « Profondément troublés par l'état de confusion et de tension qui règne partout, beaucoup d'hommes et de femmes dans tous les pays se posent ces questions: « Est-il possible d'éviter la catastrophe d'une troisième guerre mondiale? » « Les peuples sont-ils à même d'apprendre à coopérer dans l'intérêt et pour le bien de tous? » « Sur quoi peut-on fonder l'espoir d'une paix durable? » Ces questions et les problèmes qui s'y rattachent ont été étudiés en commun par un groupe de vingt-quatre personnalités qui tentèrent d'unir en une synthèse les points de leurs sciences respectives: sociologie, psychologie, psychiatrie, anthropologie, services sociaux, sciences politiques, philosophie et théologie... Ce groupe avait à sa disposition le matériel provenant de trois cents commissions préparatoires totalisant plus de cinq mille personnes, spécialistes des sciences sociales, psychiatres et autres, qui ont travaillé au cours des douze derniers mois, dans vingt-sept pays, en vue du Congrès international de la Santé mentale. »

<sup>136</sup> Déjà Platon, le coryphée de la philosophie de l'éducation en Occident, a exprimé la même pensée de la façon suivante: « Il faut exercer l'âme et le corps de telle sorte qu'ils s'influencent réciproquement et acquièrent la même santé. » Voir Carl BRANDT, *Gymnastique corrective*, dans *Congresso Europeu da Federação Internacional de Ginastica Ling. Ano do 8. Centenario da Conquista de Lisboa aos Mouros em 1147*, Lisboa, Grandes Oficinas Graficas « Minerva » de Gaspar Pinto de Sousa, p. 286.

<sup>137</sup> D<sup>r</sup> LEAL D'OLIVEIRA, *A Lingiada*, dans *Boletim do Instituto Nacional de Educação Física*, decembro de 1940, Lisboa, p. 162.



à Alfred Bernhard Nobel (1833-1896), illustre chimiste suédois, inventeur de la dynamite et fondateur des prix attribués annuellement aux œuvres scientifiques, littéraires et philanthropiques du monde entier, au profit de la fraternité des peuples et de la paix universelle, Per Henrik Ling est à bon droit considéré comme un des symboles du progrès humain<sup>138</sup>. C'est grâce à l'œuvre immortelle de Ling, que la Suède « illumine d'un éclat particulier l'éducation physique mondiale. La Nation tout entière y participe librement et consciemment. Ce pays a le double honneur d'avoir créé scientifiquement le mouvement et d'en être le flambeau actuel le plus ardent<sup>139</sup>. »

L'Institut central royal, fondé par Ling en 1814, est devenu l'archétype des écoles semblables en Occident et dans le monde entier<sup>140</sup>.

Fils du Nord brumeux, du pays des anciens varègues, normands ou vikings immortalisés dans les mythes et sagas scandinaves, Ling va jouir d'une renommée légendaire dans le Sud, c'est-à-dire dans les pays latins<sup>141</sup>. Comme nous l'avons déjà dit, le secret du succès énorme de Ling consiste dans le *principe édificateur classique* de son système. Mário Gonçalves Viana, directeur de l'Institut national d'Éducation physique de Lisbonne, un des plus illustres pédagogues européens<sup>142</sup>, dans son étude pénétrante intitulée *Contribution des*

<sup>138</sup> Voir *op. cit.*, p. 165: « La Patrie de Nobel exerce dans le monde, au moyen d'un concours international de chimie, de physique, de médecine et de littérature, un rôle prépondérant d'ordre culturel. Ce rôle peut encore devenir plus grand par l'organisation d'un concours analogue dans le domaine de l'éducation physique sous l'égide de Ling qui, par Rudolf Rudbeck, était apparenté à la famille Nobilius ou Nobel. »

<sup>139</sup> H. DE GENST, *Histoire de l'Éducation physique, Temps modernes et grands courants contemporains*, Bruxelles, A. De Boeck, 1949, p. 184.

<sup>140</sup> *Tidskrift i Gymnastik*, (Revue de la gymnastique), organe officiel de l'Association suédoise des Professeurs de Gymnastique, annonce dans les n<sup>os</sup> 1 et 2 de 1952, le plan de la réorganisation de l'I.C.R. Les matières enseignées seront les suivantes: anatomie, physiologie, psychologie, pédagogie, sociologie, théorie spéciale des exercices physiques, hygiène, pathologie des exercices physiques, histoire de l'éducation physique, méthodologie et pratique de la gymnastique, méthodologie et pratique des jeux et sports, pratique de l'enseignement, etc. Les futurs professeurs d'éducation physique dont la préparation dure cinq ans sont obligés de faire leurs études complémentaires à la Faculté de Philosophie. La réorganisation de cette institution-mère ne restera probablement pas sans répercussions à l'étranger.

<sup>141</sup> Voir L. DEHOUX, *Après la Lingiade 1949*, dans *L'Homme sain*, Revue latine d'éducation physique et de médecine appliquée, juillet 1950, p. 163: « Pour nous, la légende de Ling, toute parfumée de brumes nordiques, exalte notre pensée latine; nous y puisons un idéal de beauté et notre volonté d'action. »

<sup>142</sup> Son principal ouvrage *Pedagogia Geral* (Pédagogie Générale), Livraria Figueirinhas-Porto, 1946, 561 p., ainsi que son étude *O problema da educação física considerado a luz do humanismo* (Le problème de l'éducation physique à la lumière de l'humanisme), Garcia & Carvalho, Lisboa, 1950, méritent toute notre attention et notre reconnaissance.



*Peuples latins au Progrès de l'Éducation physique*, a démontré que le système pédagogique de Ling constitue le prolongement direct et le couronnement de l'esprit gréco-latin et de l'œuvre des grands humanistes occidentaux: Vittorino Rambaldoni da Feltre (1378-1446), João-Luis Vives (1492-1540), Jérôme Mercurialis (1530-1606), Montaigne (1533-1592)<sup>143</sup>, etc.

Ling a réalisé dans la gymnastique une œuvre de cohésion et d'équilibre en donnant forme et unité à la pensée universelle.

Homme du Nord, il a compris l'esprit gréco-latin: il l'a compris, il l'a assimilé et a créé une méthode si souple et si morale, qu'elle semble caressée par la douceur de la civilisation méditerranéenne et par la brise de l'océan Atlantique qui caractérise cette zone privilégiée de la France, de l'Espagne et du Portugal.

La pérennité de la méthode de Ling réside dans le fait qu'elle est humaine dans le sens le plus noble et le plus élevé du mot...

Au contraire d'autres gymnastiques, la méthode de Ling est orientée par les principes de douceur et de paix qui caractérisent bien la philosophie et la pédagogie véritablement gréco-latines.

L'horreur de l'athlétisme, bien définie par les grands penseurs grecs, puis confirmée par les personnalités les plus représentatives de la latinité, Ling, lui aussi, l'a bien sentie, de même que nous autres la sentons.

La condamnation de la gymnastique spectaculaire, cubiste et acrobatique, condamnation bien caractéristique de la véritable pensée latine, Ling, lui aussi, l'a prononcée.

Le principe d'équilibre et de bon sens qui pousse les Latins à ne pas oublier les aspects moraux, sociaux, esthétiques et hygiéniques de l'éducation physique; l'esprit humaniste qui inspire de plus en plus la pensée supérieure de l'Europe occidentale, tout ceci existe en puissance dans la méthode de Ling<sup>144</sup>.

Rien d'étonnant si le système de Ling va conquérir le monde ! Ling<sup>145</sup> a des disciples, des apôtres ardents, des grands maîtres de sa doctrine, des pédagogues éclairés, érudits dans tous les pays du globe.

<sup>143</sup> Voir aussi D<sup>r</sup> LEAL D'OLIVEIRA, *A Lingiada*, dans *Boletim do Instituto Nacional de Educação física*, Dezembro de 1940, p. 161: «Ling a fondé théoriquement sa gymnastique sur des idées rationnelles dérivées d'une culture humaniste très élevée basée sur la philosophie et les études classiques.» Voir D<sup>r</sup> Antonio LEAL D'OLIVEIRA, *Discurso do representante da F.I.G.L. em Portugal*, dans *Congresso Europeu da Federação Internacional de Ginastica Ling*, Lisboa, 1947, p. 10: «Ayant en vue le développement harmonieux de l'individu, l'école de Ling s'oppose à toute culture exclusive, tant de l'esprit que du corps. Chez elle il n'y a pas d'antagonisme entre la formation physiologique, intellectuelle et morale, mais une opposition irréductible à toute unilatéralité d'un côté ou de l'autre. Ling condamne expressément les exercices dont la seule fin soit d'étonner les assistants, et cite Hippocrate qui, tout en prescrivant la gymnastique, disait que les athlètes de son temps ne savaient même pas s'ils avaient une âme. Quant à la gymnastique féminine il désapprouva les exercices excessifs qui pourraient viriliser et ruiner le corps de la femme.»

<sup>144</sup> Mário Gonçalves VIANA, *Contributo da latinidade para o progresso da educação física*, Lisboa, Garcia & Carvalho, 1952, p. 26-27.

<sup>145</sup> Per Henrik LING, *Gymnastika allmänna grunder* (Bases générales de la gymnastique), Stockholm, 1834.

*En Suède.* — Hjalmar Ling (1820-1886), « le véritable fondateur du système éducatif de son père<sup>146</sup> »; Lars Gabriel Branting (1779-1881), systématisateur de la gymnastique médicale de Ling; Lars M. Toerngren (1839-1912) « le grand scandinave » dont le *Larobok i Gymnastik*<sup>147</sup> fut le vade-mecum dans l'éducation physique pour le peuple suédois — c'est lui également qui a assuré le rayonnement mondial de la gymnastique de Ling; Agne Holmstroem, secrétaire général de la Fédération suédoise de Gymnastique et principal artisan des deux Lingiades (en 1939 et 1949); le commandant Josef-Gottfrid Thulin (né en 1875), fondateur (1907) et directeur du « Sydsvenska Gymnastikinstitutet » (l'Institut de Gymnastique sud-suédois) affilié à l'Institut central royal de Stockholm. Président de la F.I.G. (Fédération internationale de la Gymnastique Ling) et de la Fédération nordique, auteur de nombreux ouvrages magistraux, animateur et inspirateur inlassable, éminent théoricien et éminent praticien à la fois, le commandant Thulin est à bon droit considéré comme la plus grande autorité internationale dans la gymnastique au XX<sup>e</sup> siècle<sup>148</sup>. Ses principaux ouvrages comme: *Théorie et Méthodologie de la Gymnastique*<sup>149</sup>, *Gymnastique enfantine avec Programme d'Exercices et Leçons*<sup>150</sup>, *Manuel de Gymnastique*<sup>151</sup>, constituent une mine inépuisable d'information et de sagesse éducative et sont traduits dans diverses langues: français, anglais, allemand, espagnol, hollandais, polonais, tchèque, arabe, etc. Enfin, un des animateurs les plus actifs et les plus ardents du mouvement mondial de la gymnastique de Ling est le major suédois Oswald Kragh, ancien professeur à la Société sokole de Lwow et par là un des inspireurs de la renaissance de l'éducation physique en Pologne, réputé secrétaire de la F.I.L. et du Congrès international de Stockholm en 1939, directeur du *Bulletin de la F.I.G.L.*<sup>152</sup>.

<sup>146</sup> Hjalmar LING, *Tabeller för Gymnastika Central Institutets pedagogiska lära-kurs* (Tables pour le cours de gymnastique pédagogique de l'Institut de l'I.C.R.S.), Stockholm, 1866; *Rörelse lära* (Théorie du mouvement), Stockholm, 1880 et 1949.

<sup>147</sup> L. M. TÖRNGREN, *Larobok i Gymnastik* (Traité de gymnastique), Stockholm, 1905, 1907, 1912 et 1916.

<sup>148</sup> *Boletino do Instituto Nacional de Educação Física*, 1946, n<sup>os</sup> 1 et 2, p. 92.

<sup>149</sup> J.-G. THULIN, *Gymnastik Teori och Metodik*, Stockholm, 1919 et 1928.

<sup>150</sup> *Smabarns gymnastik med Rörelse forrad och dagovningar*, Stockholm, 1920, 1939 et 1945.

<sup>151</sup> *Gymnastik Handbok*, Stockholm, 1943 et 1949.

<sup>152</sup> H. DE GENST, *Histoire de l'Éducation physique. Temps modernes et grands courants contemporains*, Bruxelles, A. De Boeck, 1949, p. 173.



*En Norvège.* — Ivar Björnstad (1841-1883), chef de l'École centrale de Gymnastique d'Oslo et auteur du premier manuel de gymnastique suédoise (*Haandbog i Gymnastik*, en 1877); Olaf Petersen (1841-1909), Sverre Groener, directeur de l'École centrale d'Éducation physique d'Oslo.

*Au Danemark.* — Knud Anton Knudsen (1864-1949), ancien directeur de l'Institut central d'Éducation physique du Danemark, auteur d'un *Traité de Gymnastique*, reconnu comme un des meilleurs à l'usage des écoles normales. Le Danemark possède plusieurs physiologistes novateurs dans le domaine de l'éducation physique comme: J.-P. Johannes Lindhard (1870-1947), ancien directeur d'un laboratoire de théorie gymnastique à l'Université de Copenhague; Emanuel Hansen, directeur de l'Institut central d'Éducation physique du Danemark; E. Asmussen; Erik-Hohwü Christensen, devenu directeur de l'I.C.R. de Stockholm.

*En Finlande.* — C.-F. Ron (1809-1887); Ellin Kallio (1859-1927), auteur d'un *Manuel de Gymnastique féminine* (1901), une des figures centrales dans le mouvement de la gymnastique féminine dans les pays scandinaves et dans l'Europe septentrionale; Elli Bjoerksten (1870-1947), diplômée de l'I.C.R. de Stockholm, chef de la chaire de gymnastique féminine à l'Université d'Helsingfors pendant vingt-quatre ans (1913-1937), éducatrice de talent génial et de réputation internationale<sup>153</sup>, auteur d'un fameux ouvrage sur la *Gymnastique féminine*<sup>154</sup> qui est traduit en français, en anglais et en polonais.

*En Russie.* — G.-M. Pauli (1808-1939); C.-F. de Ron (1809-1887), fondateur de l'Institut de Gymnastique médicale (1847) — sous le patronage du Tsar Nicolas I<sup>er</sup> — et de la première société de gymnastique suédoise; le prof. G.-A. Unman (1840-1917), fondateur d'un Institut de Gymnastique médicale et éducative à Moscou (1873); le général Poltaratski, ardent apôtre de la gymnastique suédoise en Russie tsariste. Malheureusement, le régime soviétique, ne visant qu'aux buts militaires de la révolution mondiale et dégradant la pauvre jeu-

<sup>153</sup> H. DE GENST, *op. cit.*, p. 218: « Ce professeur de talent génial est une des plus belles forces mises au service de l'éducation physique féminine. »

<sup>154</sup> E. BJOERKSTEN, *Kvinnogymnastik*, Helsingfors, 1920 et 1926.



nesse en un instrument aveugle du parti communiste, a mis fin à la haute mission de l'éducation physique <sup>155</sup>.

*En Allemagne.* — H.-F. Massmann (1797-1874); Hugo Rothstein (1810-1865), premier directeur de l'Institut central royal d'Éducation physique de Berlin, dont les efforts furent supprimés par les disciples de Jahn; le D<sup>r</sup> Carl Diem (1852-), illustre éducateur physique européen, un des principaux artisans — avec Pierre Courbetin — du programme permanent des Jeux olympiques (1913-1914), fondateur et vice-recteur de la Haute École d'Éducation physique de Berlin (1920-1933), secrétaire général des Jeux olympiques (1932-1937), membre de l'Académie américaine d'Éducation physique, directeur de l'Institut international olympique (1938-1945), des présentations allemandes à la première Ligiade (1939) et de l'Institut d'Éducation physique et d'Hygiène scolaire de l'Université de Berlin (1945-1947), recteur de la Haute École des Sports de Cologne (1947-). Dans ses nombreux écrits <sup>156</sup>, Carl Diem vise à mettre fin à la lutte acharnée et insensée entre les jeux, la gymnastique et les sports; M<sup>me</sup> Liselott Diem, son épouse, professeur à la Haute École des Sports de Cologne, était un des conférenciers au Congrès mondial d'Éducation physique, organisé par la F.I.G.L., à Istamboul, du 2 au 9 août 1953.

*En Autriche.* — Le D<sup>r</sup> Hans Groll (1909-), directeur de l'Institut d'Éducation physique de l'Université de Vienne et de la revue *Exercices physiques et Éducation physique*, publiée par le ministère fédéral de l'Instruction publique, un des conférenciers à ce même Congrès mondial d'Istamboul. Les écrits du D<sup>r</sup> Hans Groll <sup>157</sup>, animés par les idéaux élevés éducatifs et chrétiens <sup>158</sup>, constituent l'approfon-

<sup>155</sup> Voir V. P. ESIPOV et N. K. GONTSCHAROV, *Pedagogika* (Pédagogie), Moscou, Ministère de l'Instruction publique, 1950, p. 338-347.

<sup>156</sup> C. DIEM, *Die Olympische Spiele* (Les Jeux olympiques), Berlin, 1912; *Zur Neugestaltung der Koerpererziehung* (Vers la réforme de l'éducation physique), Berlin, Diem-Borowick-Devantier, 1923; *Persoenlichkeit und Koerpererziehung* (Personnalité et Education physique), 3<sup>e</sup> éd., Berlin, Weidmannsche Buchahndlung, 1926; *Theorie der Gymnastik* (Théorie de la gymnastique), Berlin, 1930; *Principes fondamentaux de l'Education physique*, Berlin, Comité organisateur des Jeux olympiques, 1936; *Gymnastischer Dreiklang* (La triade gymnastique), Berlin, 1938; *Wesen und Lehre des Sports* (Essence et théorie du sport), Berlin-Frankfurt, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1949.

<sup>157</sup> E. W. BURGER und H. GROLL, *Leibeserziehung: Grundsatzliches, Methodisches, Stoffliches* (Education physique: principes, méthodes, matières enseignées) Wien, Oesterreichischer Bundesverlag fuer Unterricht, Wissenschaft und Kunst, 1949.

<sup>158</sup> Voir *op. cit.*, p. 13-14 et surtout: H. GROLL, *Leibeskultur in christlicher Schau* (La vision chrétienne de l'éducation physique), dans *Oesterreichische Paedagogische Warte*, Jhrg., 1952, Heft 11/12.

dissement et le couronnement de l'œuvre de Karl Gaulhofer (1885-1941), ancien recteur de l'Académie d'Éducation physique d'Amsterdam et premier éducateur autrichien qui mit son pays en contact avec les principaux animateurs du mouvement international de la gymnastique éducative suédoise (comme J.-G. Thulin, K.-A. Knudsen, etc.<sup>159</sup>).

*En Pologne.* — Le D<sup>r</sup> Eugene Piasecki, promoteur de la renaissance de l'éducation physique en Pologne<sup>160</sup>, directeur de la revue *d'Éducation physique*, auteur de traités lumineux<sup>161</sup>; le regretté général Ladislas-Eugene Sikorski (1881-1943), délégué polonais à la Fédération internationale de Gymnastique Ling, auteur de plusieurs ouvrages<sup>162</sup>. C'est après avoir suivi les cours de l'Institut central de Stockholm qu'il abandonna l'école de Demeny ainsi que l'école tchécoslovaque et devint le porte-étendard du mouvement de la gymnastique de Ling en Pologne.

*En Roumanie.* — Le général Virgil-J. Badulescu (1882-1944), diplômé de l'Institut central de Stockholm.

*En Grèce.* — Jean Chrissafis (1873-1932).

*En Turquie.* — Selim Sirry, fondateur et directeur de l'École normale supérieure d'Éducation physique à Ankara, inaugurateur du mouvement de la gymnastique de Ling dans la Turquie nouvelle.

*En Italie.* — Le D<sup>r</sup> Angelo Mosso (1846-1910).

*En Espagne.* — Marcelo Sanz (1859-); le général de brigade d'infanterie D. Ricardo Villalba Rubio, fondateur et directeur honoraire de l'École nationale d'Éducation physique de Tolède; le D<sup>r</sup> Jose-Maria del Corral, professeur à la faculté de Médecine de Madrid, membre du Conseil national d'Éducation physique universitaire d'Espagne; le capitaine Eleuterio Torrelo, directeur de la *Revue espagnole d'Éducation physique*; le D<sup>r</sup> Jose Martinez Palacios, président du Collège national des Professeurs d'Éducation physique.

<sup>159</sup> Voir BURGER-GROLL, *op. cit.*, p. 39-40.

<sup>160</sup> Voir Stanislaw KOT, *Historja Wychowania* (Histoire de l'Éducation), Lwow, Panstwowe Wydawnictwo Ksiazek Szkolnych, vol. II, 1934, p. 363-364.

<sup>161</sup> E. PIASECKI, *Dzieje Wychowania Fizycznego* (Histoire de l'Éducation physique), 1925; *La Science de l'Éducation physique dans les différents Pays de l'Europe*, 1927.

<sup>162</sup> L.-E. SIKORSKI, *System Linga* (Le Système de Ling), 1925.



*Au Portugal.* — Le lieutenant-colonel Antonio Leal d'Oliveira, diplômé de l'Institut central de Stockholm, docteur en éducation physique de l'Université de Gand, membre du Comité directeur de la F.I.G.L., auteur de nombreux ouvrages retentissants<sup>163</sup>, une des étoiles les plus rayonnantes dans le panorama international de l'éducation physique<sup>164</sup>; le prof.-cap. Celestino Marques Pereira, ancien directeur de l'Institut national d'Éducation physique de Lisbonne, une des figures les plus saillantes de la renaissance physique et spirituelle du Portugal; Mário Gonçalves Viana, directeur de l'Institut national d'Éducation physique, illustre pédagogue de la péninsule ibérique et de l'Europe continentale; le D<sup>r</sup> Joas dos Santos, assistant à l'Hôpital psychiatrique Julio-de-Matos (Lisbonne).

*En France.* — Le D<sup>r</sup> Philippe Tissié (1852-1935), psychiatre éminent, auteur de plusieurs travaux scientifiques de base, fondateur de la Ligue française d'Éducation physique (1888, à Bordeaux), fondateur de la *Revue des Jeux scolaires et d'Hygiène sociale*, créateur des associations de jeux dans tous les lycées et collèges de l'Académie de Bordeaux, organisateur des « Lendits » (dès 1890) — véritables concours généraux de l'éducation physique, — ancien vice-président de la première « Institution internationale d'Éducation physique » (1911) — précurseur et mère de la F.I.G.L. (1924), — créateur et animateur du service de rééducation physique dont le succès depuis 1946<sup>165</sup> est éblouissant; le D<sup>r</sup> Raoul Fournier, président de la Ligue française d'Éducation physique, promoteur principal de la renaissance des Lendits, des sports universitaires, un des principaux artisans de l'Union latine et directeur de son organe officiel, *L'Homme sain*. Le D<sup>r</sup> Tissié, surnommé « *le Ling français* », et le D<sup>r</sup> Fournier, son digne successeur, émergent sur les vastes horizons internationaux du mouvement d'éducation physique au service de la santé, comme deux

<sup>163</sup> Notons surtout son traité magistral: *Manual de Ginastica* (Manuel de gymnastique), Lisboa, Livraria Rodrigues, 1947.

<sup>164</sup> Le D<sup>r</sup> Leal d'Oliveira, remarque à bon droit le regretté Henri de Genst, ancien président de la Fédération belge de Gymnastique éducative, « semble résumer en lui toutes les qualités ancestrales des paladins portugais: foi, volonté, savoir et courage » (H. DE GENST, *op. cit.*, p. 284).

<sup>165</sup> Le D<sup>r</sup> Raoul Fournier, dans une de ses lettres à l'auteur de ce mémoire, parle des centres de rééducation physique: « Il n'y en avait que 16 en 1946. Ils étaient 721 en 1952. Ils ont reçu cette année 53.000 élèves dont plus de 40.000 se sont partiellement ou totalement rétablis. »



étoiles radieuses manifestant tout l'éclat, la vitalité et la pérennité du génie français. Leur œuvre monumentale est supportée et poussée en avant par de nombreux spécialistes de premier rang, comme P. Seurin, docteur ès E. Ph. de l'Université de Liège, directeur du C.R.P.S. de Bordeaux, vice-président de la Ligue française d'Éducation physique, réalisateur d'un grand travail d'équipe<sup>166</sup> patronné par le président même de Ligue; le D<sup>r</sup> Henri Balland, médecin de l'Hôpital L. Bellan, à Paris, également vice-président de la Ligue française d'Éducation physique, co-auteur d'un ouvrage de base sur la gymnastique corrective<sup>167</sup>; R. Marchand, inspecteur d'E. Ph., directeur du C.R.E.P.S. de Strasbourg, auteur d'un excellent traité intitulé *L'Éducation physique moderne*; A. Lapierre<sup>168</sup>; le D<sup>r</sup> A. Dartigues<sup>169</sup>; R. Berthoumieu, inspecteur d'éducation physique au sous-secrétariat de l'Éducation physique; P. Pétat, président de la Commission de Rééducation physique de Ligue.

En 1948, la Ligue française d'Éducation physique a publié son *Manifeste* élaboré par M<sup>me</sup> Bourge-Despaux, MM. Berthoumieu, Sère, Haure-Placé, Lagisquet, Vinot, Grozelier, le D<sup>r</sup> Balland, le D<sup>r</sup> Fournier et M. Seurin, et approuvé à l'unanimité lors du congrès de Pâques (1948). Dans cette charte d'éducation physique, qui est reproduite intégralement dans le travail d'équipe de la Ligue<sup>170</sup>, les buts de l'éducation physique sont définis comme suit: « *la santé physique, morale et sociale* <sup>171</sup> ».

*En Suisse.* — Le D<sup>r</sup> Hermann Brandt, président de la Société suisse de Médecine sportive; le D<sup>r</sup> Paul Martin, auteur de l'ouvrage sur *Le Sport et l'Homme*.

<sup>166</sup> P. SEURIN, HAURE-PLACÉ, SÈRE et MARCHAND, *Vers une Education physique méthodique. Principes généraux, progressions, programmes par périodes, terminologie*, 2 vols (Cahiers de la Ligue française d'Éducation physique), Bordeaux, Imprimerie Bière, 1949 et 1951. P. Seurin est l'auteur d'un excellent ouvrage, intitulé *L'Éducation physique et l'École*.

<sup>167</sup> D<sup>r</sup> BALLAND et Louis GROZELIER, *La Gymnastique corrective, Bases, principes, techniques*, Paris, Amédée Legrand & Jean Bertrand, 1946.

<sup>168</sup> A. LAPIERRE, *La Rééducation physique*, 3 vols, Paris, J. Baillière & Fils, 1951-1952.

<sup>169</sup> A. DARTIGUES, *L'Hygiène scolaire et l'Éducation physique* (Cahiers de l'Hygiène scolaire), Bordeaux, Imprimerie Bière.

<sup>170</sup> P. SEURIN, HAURE-PLACÉ, SÈRE et MARCHAND, *Vers une Education physique méthodique*, p. 20-22.

<sup>171</sup> *Op. cit.*, p. 20.

*En Belgique.* — Le célèbre éducateur belge A. Sluys<sup>172</sup> (1849-1936); le commandant adjoint d'état-major Cl. Lefébure (1861-1928), ancien président de la Fédération internationale de Gymnastique Ling et de la Fédération belge de Gymnastique éducative — créée en 1933, — auteur de plusieurs traités importants<sup>173</sup>; le prof. J. Devos<sup>174</sup>; le D<sup>r</sup> René Ledent<sup>175</sup>, professeur à l'Institut provincial d'Éducation physique (Liège), investigateur et organisateur de réputation internationale; Albert Govaerts, professeur à l'Université de Bruxelles, premier président de la Fédération internationale médico-sportive (créée en 1928), directeur du Centre universitaire d'Éducation physique; Maurice Van der Stock, inspecteur des cours d'éducation physique de la ville de Bruxelles, président de la Fédération belge de Gymnastique éducative; Marcel Beaujean, inspecteur principal de la santé publique et de la famille; J. Falize, professeur à l'Université de Liège, créateur d'une intéressante théorie psychologique de l'exercice analytico-synthétique comme pivot de l'éducation physique<sup>176</sup>, etc. De même qu'en France, ainsi en Belgique, le mouvement pour la véritable renaissance physique est représenté par deux personnalités de réputation internationale: le regretté Henri de Genst (décédé en 1951), inspecteur honoraire de l'éducation physique, ancien vice-président de la F.I.G.L. et de la Fédération belge de Gymnastique éducative, ancien inspecteur général en Bolivie (Amérique du Sud), auteur d'un excellent traité sur l'histoire de l'éducation physique<sup>177</sup>, et Lucien Dehoux<sup>178</sup>, docteur en physique à l'Université de Gand,

<sup>172</sup> Voir H. DE GENST, *op. cit.*, p. 383: « A. Sluys fut le pédagogue racé dont l'œuvre s'identifie avec les progrès réalisés par l'enseignement en Belgique durant ces soixante-quinze dernières années. »

<sup>173</sup> Cl. LEFÉBURE, *L'Éducation physique en Suède*, 1903; *Rapport sur la Culture physique dans les Établissements d'Enseignement supérieur*, 1905; *Méthode de Gymnastique éducative suédoise*, 1908.

<sup>174</sup> J. DEVOS, *L'Éducation physique moderne*, 1921.

<sup>175</sup> R. LEDENT, *Éducation physique rationnelle*, 1917; *L'Organisation rationnelle de l'Éducation physique*, 1930; *Anatomie et Physiologie appliquées à l'Éducation physique*, 1931. — R. LEDENT et L. WELLENS, *Pédagogie de l'Éducation physique*, 1934; *Sport et Hygiène*, 1931; *Précis de Biométrie*, 1942. — R. LEDENT et le D<sup>r</sup> DE MUNTER, *La Gymnastique suédoise*. — R. LEDENT et M. BEAUJEAN, *Histoire de l'Éducation physique*, 1929.

<sup>176</sup> J. FALIZE, *L'exercice analytico-synthétique, pivot de l'éducation physique*, dans *L'Homme sain*, octobre 1952, p. 213-223.

<sup>177</sup> H. DE GENST, *op. cit.*

<sup>178</sup> L. DEHOUX, *Méthodologie, Technique et Progression pédagogique en Gymnastique éducative*, Liège, Bénard (épuisé); *Méthodologie et Théorie spéciale de l'Éducation physique. Principes généraux*, 1 vol., Liège, Vaillant-Carmanne, 1937, 2<sup>e</sup> éd.



professeur à l'Université de Liège et directeur de l'Institut provincial de Liège, dont la voix sage est écoutée partout dans le monde. En prenant comme principe directeur l'idéal élevé de la santé physique et morale, il parle du déploiement des facultés supérieures, de l'épanouissement complet de l'être humain au moyen de l'éducation physique<sup>179</sup> et cite les mots de Ch. Richet: « Ce n'est pas la prolongation de la vie qui est désirable, mais celle de la jeunesse<sup>180</sup>. »

*Aux Pays-Bas.* — Hubert van Blijenburg (1881-1936), polyglotte éminent, docteur ès éducation physique de l'Université de Gand, ancien professeur à l'Université d'Utrecht et membre du comité de la L.I.G.L., auteur d'un traité magistral sur les *Fondements scientifiques de l'Éducation physique*<sup>181</sup>.

*En Grande-Bretagne*<sup>182</sup>. — Le lieut. Ehrenhoff<sup>183</sup>; Carl-A. Georgii (1808-1881); M<sup>me</sup> Martina Œsterberg-Bergman, fondatrice du « Training College of Scientific Physical Education » (1884), à Hampstead, à qui succéda M<sup>lle</sup> B.-H. Greenall; le cap. F.-H. Grenfell, auteur d'un lumineux *Manuel d'Éducation physique* (1933); E. Major (1898-), le premier principal (1933-1939) du célèbre « Carnegie College of Physical Education », Leeds, dès 1945 inspecteur (Staff Inspector) de sa Majesté pour l'éducation physique au ministère de l'Éducation, à Londres, auteur de nombreux ouvrages imbibés de sens commun, d'esprit d'équilibre et de sagesse éducative<sup>184</sup>; M<sup>lle</sup> P. Spafford, professeur d'éducation physique, secrétaire de la « Ling Physical Education Association » (fondée en 1899); Edith R. Clake, inspectrice en chef de

corrigée et augmentée en 1941 (épuisée); *Gymnastique formative-éducative. Méthodologie spéciale*, 3<sup>e</sup> éd. corrigée et augmentée, Liège, Vaillant-Carmanne, 1948.

<sup>179</sup> L. DEHOUX, *Gymnastique formative-éducative. Méthodologie spéciale*, 3<sup>e</sup> éd. corrigée et augmentée, Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1948, p. 22-28.

<sup>180</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>181</sup> H. VAN BLIJENBURGH, *Wetenschappelijke Grondslagen van het Gymnastiek Onderwijs*, 1920-1932.

<sup>182</sup> Voir H. DE GENST, *op. cit.*, p. 358: « En Angleterre ce sont les écoles qui ont provoqué la renaissance physique de la Nation, et, par là, la pratique habituelle des exercices corporels et des soins hygiéniques s'est étendue au monde anglo-saxon tout entier. L'adoption du système de Ling, dès que les éducateurs anglais prirent contact avec l'humanisme nordique, fut une des mesures les plus sages et les plus courageuses... »

<sup>183</sup> E. MAJOR, *Physical Education in English Schools with special references to recent developments*, dans *Bulletin de la F.I.G.L.*, 1950, n<sup>o</sup> 3.

<sup>184</sup> E. MAJOR, *The Carnegie College Book of Gymnastic Exercises*, London, Evans Bros., 1937; *Medicine Ball Exercises and Games*, London, The University of London Press, 1939; E. MAJOR and E.J.C. MARSHALL, *A Book of Physical Education Tables*, London, The London University Press, 1940.



l'éducation physique à Londres; le D<sup>r</sup> Edgar Cyriax, à Londres; Ella Vlandy, professeur d'éducation physique, etc.

*Au Canada.* — M<sup>lle</sup> Doris Plewes, docteur en éducation physique, membre adjoint du comité de la F.I.G.L.; le D<sup>r</sup> Hans Selye, membre de la Société royale du Canada, professeur à l'Université de Montréal; le D<sup>r</sup> A. Paplauskas-Ramunas, professeur à l'Institut d'Éducation physique de l'Université d'Ottawa; R. Brault, professeur d'E. Ph. à Montréal.

*Aux États-Unis.* — Nils Posse (1862-1895), principal porte-étendard du mouvement de la gymnastique Ling, — qui débuta à Boston et de là se répandit puissamment à travers tout le pays<sup>185</sup>; — le D<sup>r</sup> Edward Mussey Hartwell<sup>186</sup> (1850-1922); Charles Harold McCloy<sup>187</sup>, (1886-), professeur d'É. Ph. à l'Université de l'Iowa, ancien président de l'« American Association for Health, Physical Education and Recreation » (1937); Arthur H. Steinhaus<sup>188</sup> (1897-), professeur distingué de physiologie à l'Université de Chicago, ancien vice-président de l'« American Physical Education Association » (1947-1948) et président de l'« American Academy of Physical Education » (1943-1945). McCloy et Steinhaus furent tous deux au nombre des conférenciers au Congrès mondial d'E. Ph. organisé par la Fédération internationale de Gymnastique Ling, à Istamboul.

*En Amérique latine.* — Le regretté Joaquin Cabezas, premier directeur et fondateur (1906) de l'Institut d'Éducation physique de l'Université de Santiago-du-Chili, pédagogue réputé<sup>189</sup> dont la mort, en 1948, eut des répercussions internationales<sup>190</sup>; Luis Bisquerdt, (1895-),

<sup>185</sup> Voir F. E. LEONARD et G. B. AFFLECK, *A Guide to the History of Physical Education*, 3<sup>rd</sup> ed. revised and enlarged, Philadelphia, Lea & Febiger, 1952, p. 329-334; E. A. RICE, *A Brief History of Physical Education*, Revised and enlarged edition, New York, A. S. Barnes, 1929, p. 229-232, p. 265.

<sup>186</sup> F. E. LEONARD and G. B. AFFLECK, *op. cit.*, p. 338: « His long series of reports and papers which began in 1885 constitute the most scholarly contribution hitherto made to the literature of physical training in English, and no other man in America has done so much to win for physical training a position of dignity and recognized worth. »

<sup>187</sup> Ch. H. McCLOY, *Philosophical Bases for Physical Education*, New York, F. S. Crofts, 1940; *Tests and Measurements in Health and Physical Education*, New York, F. S. Crofts, 1942.

<sup>188</sup> Arthur H. STEINHAUS, *More Firepower for Health Education*, Washington, D.C., U.S. Office of Education, 1945.

<sup>189</sup> J. CABEZAS, *Tratado de Gimnasia educativa* (Traité de gymnastique éducative), Instituto de Educación Física, Santiago de Chile, 1927.

<sup>190</sup> Voir *La muerte de nuestro ex Director, Professor señor Joaquin Cabezas y su repercussion en los círculos dicentes del exterior*, Editorial dans *Boletín de Educación Física*, Santiago de Chile, Julio de 1948, p. 3-15.

illustre éducateur physique<sup>191</sup> d'Amérique latine, successeur de Joaquín Cabezas, directeur de la *Revista Chilena de Educación Física*, vice-président du comité international de la F.I.G.L., membre du comité directeur de l'Institut panaméricain d'Éducation physique et membre honoraire de la Confédération sud-américaine des Associations des Professeurs d'Éducation physique (C.S.A.P.E.F.) qui organise les congrès panaméricains; le professeur Enrique C. Romero Brest, inspecteur d'E. Ph. en Argentine, président dévoué de la C.S.A.P.E.F.; le professeur Julio-J. Rodríguez, directeur du cours supérieur d'E. Ph. et directeur général de la Commission nationale d'E. Ph. en Uruguay; le professeur Alberto Langlade (Uruguay); Inezil Penna Marinho<sup>192</sup>, directeur de la *Revista Brasileira de Educação Física*.

De ce qui précède, nous voyons que le mouvement de l'éducation physique au service de la santé, animé principalement par la F.I.G.L., a franchi toutes les frontières nationales et les distances entre les continents.

Les Lingiades organisées en 1939 et en 1949 — cette dernière réunit près de treize mille gymnastes et treize cents participants de soixante-trois nations — constituent deux points culminants dans l'histoire de ce mouvement.

La F.I.G.L. dont le but principal est de diffuser la santé dans la masse des populations en appliquant les principes de P.-H. Ling, a obtenu des résultats étonnants. C'est grâce au rayonnement mondial de cet esprit de la renaissance physique que la patrie de Ling est devenue célèbre. Et pourtant les horizons du Nord scandinave se couvrent aujourd'hui de nuages épais. Il s'agit notamment de certaines tendances et entreprises novatrices<sup>193</sup> de l'école néo-suédoise (Ellin Falk, N. Bukh, J. Lindhard, P. Halglund, H. Christensen, Maja Carlquist, Hilma Jalkanen) qui vont ébranler les fondements de l'œuvre monumentale de Ling et de la F.I.G.L. Mais, cette fois, c'est

<sup>191</sup> Luis BISQUERTT, *Educación Física Social* (Education physique sociale), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1947; *II Lingiada* (2<sup>e</sup> Lingiade), Santiago de Chile, Instituto de Educación Física, 1951.

<sup>192</sup> Inezil Penna MARINHO, *Os classicos e a educação física* (Les classiques de l'éducation physique), Rio-de-Janeiro, 1945.

<sup>193</sup> Voir D. Ricardo VILLALBA RUBIO, *Quelle doit être la position des éducateurs physiques devant les tendances modernes et actuelles de la gymnastique éducative ?* dans *Premier Congrès latin d'Education physique, Conférences et discussions, Bordeaux, 9-13 juillet 1952*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1952, p. 279-294.



le Sud, ce sont les pays latins qui, sous l'égide de la France, vont secourir le Nord <sup>194</sup>, tombé en état de grave crise, et ainsi rallumer le flambeau de l'idéal classique de l'éducation physique dans l'hémisphère occidental et dans le monde.

La prophétie de Ling va devenir une réalité.

### III. — VERS L'ÉDUCATION PHYSIQUE AU SERVICE DU DÉVELOPPEMENT INTÉGRAL DE LA PERSONNALITÉ.

#### A. A L'AUBE D'UNE NOUVELLE ÉPOQUE DE L'ÉDUCATION PHYSIQUE.

Le jour où la France s'occupera de gymnastique, il se passera quelque chose de grand dans le monde.

(Per Henrik LING.)

En 1834, Per Henrik Ling, ayant la vision classique de l'homme, de la vie et de l'éducation physique, a adressé aux pédagogues suédois les mots suivants: « Je demande à Dieu que les futurs médecins et éducateurs puissent élargir et améliorer mes tentatives; alors, la gymnastique, dans les pays du Nord, aura la même signification qu'elle a eue dans la pensée de Platon, d'Hippocrate et de Galien <sup>195</sup>. »

La France, berceau des mouvements de la pensée européenne depuis le célèbre Lanfranc (1005-1089), étoile du matin de la scolastique, jusqu'à Henri Bergson, Gabriel Marcel et Jacques Maritain, a toujours attiré et captivé les esprits vastes et universels qui l'ont considérée comme leur seconde patrie.

« La France, dit S. Exc. M. Victor Doré, ambassadeur du Canada et nouveau vice-président de l'U.N.E.S.C.O., est le centre de fusion des grandes idées qui parcourent le monde. Ces idées deviennent plus claires, plus humaines lorsqu'elles sont soumises au creuset de la pensée française <sup>196</sup>. »

<sup>194</sup> L. DEHOUX, *Si le Nord veut nous perdre...*, dans *L'Homme sain*, octobre 1951, p. 563-577.

<sup>195</sup> Mário Gonçalves VIANA, *Contributo da Latinidade para o progresso da Educação física*, Lisboa, Garcia & Carvalho, 1952, p. 19.

<sup>196</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'éducation universitaire au tournant de l'histoire*, dans *Ottawa, Bulletin des Anciens de l'Université d'Ottawa*, vol. II, n° 4 (décembre 1952), p. 5.



Rien donc d'étonnant si Per Henrik Ling, éducateur génial du Nord lointain et brumeux, ayant conçu un idéal élevé<sup>197</sup> de l'éducation physique et songeant aux destins futurs de son œuvre, a mis ses principales espérances dans la France et a prononcé les paroles les plus significatives: « Le jour où la France s'occupera de gymnastique, il se passera quelque chose de grand dans le monde<sup>198</sup>. »

De même que dans les domaines de la vie intellectuelle, littéraire, artistique, juridique, ainsi dans le domaine de l'éducation physique, la patrie de Montaigne, de Fénelon et de Rollin, est la principale héritière des grandes traditions classiques et de l'esprit chevaleresque:

La France, principale héritière de la grande culture gréco-latine, a atteint, du moins par son élite, les sommets dominants de la civilisation. Son génie, fait d'intelligence, d'harmonie, de clarté, de logique, de raison, est imprégné, comme le déclarait un Maréchal de France, de volonté dans l'action, de simplicité dans l'héroïsme, de dévouement dans la cause commune, de fraternité dans l'action en masse. Nation à l'esprit chevaleresque, aux sentiments nobles et généreux, elle est sportive par nature, sachant lutter courageusement pour le droit et rendre hommage au vaincu loyal<sup>199</sup>.

Sous la menace de la bombe atomique, les destins de l'Europe, de l'Occident et de l'Orient sont devenus bien incertains.

Mais quel que soit l'avenir économique, politique, militaire de nos anciennes mères patries, il semble certain que l'Europe ne perdra jamais, de ses mains, la palme de la prédominance glorieuse de sa haute mission culturelle et pédagogique<sup>200</sup>: l'Europe va rayonner; elle va jouer le rôle de la Grèce et d'Athènes antiques dans la nouvelle communauté atlantique et dans le monde fédéré<sup>201</sup>.

Même si les splendides capitales de l'Europe étaient un jour dévastées par les nouvelles invasions et les assauts de l'Eurasie rebar-

<sup>197</sup> Voir L. DEHOUS, *Après la Lingade 1949*, dans *L'Homme sain*, juillet 1950, p. 162: « La pensée de Ling et de son Ecole, du moins telle qu'elle nous a été révélée, s'inspire de la mesure, afin d'assurer l'équilibre. Il faut que le professeur d'éducation physique, digne de son nom, se pénètre des fins de sa mission. Celle-ci n'est autre que de prendre l'enfant au giron maternel pour en faire un homme dans l'acceptation élevée de l'expression. »

<sup>198</sup> H. DE GENST, *op. cit.*, p. 338.

<sup>199</sup> H. DE GENST, *op. cit.*, p. 336.

<sup>200</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Die Paedagogische Sendung Europas* (La mission pédagogique de l'Europe), dans la *Revue internationale de Pédagogie*, (fondée par le prof. Fr. Schneider et le prof. Paul Monroe), 1948-1949, n° 3, p. 293-302.

<sup>201</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *The Making of the Atlantic Community*, dans *The Fulcrum*, Ottawa, December 1952, p. 8.

barisée<sup>202</sup> — ce qui n'est pas impossible<sup>203</sup>, — les ruines tristes, désolées de ces grands centres culturels multiséculaires du vieux continent parleraient davantage à l'humanité, instruiraient et éclaireraient sa mémoire, son intelligence et son cœur plus que les constructions atomiques les plus gigantesques derrière les Ourals ou les gratte-ciels les plus modernes qui s'érigent à l'embouchure de l'Hudson et s'élèvent vers le soleil. On a donc raison de parler de l'Europe immortelle.

C'est de l'héritage spirituel gréco-romain et européen que se nourrit et s'inspire la vie des peuples de l'hémisphère occidental, dans tous ses principaux courants et secteurs, l'éducation physique non exceptée:

L'Europe continue à être, malgré tout, l'âme et le cœur de la culture occidentale. Elle est à l'origine de la science et de la technique moderne, de la liberté et du droit. Tous les courants de l'éducation physique y sont nés et y ont germé, y compris le vigoureux courant sportif. L'investigation scientifique est née en Europe... Nous ne devons pas oublier que nous sommes tributaires et partie intégrale de la culture occidentale européenne, tant en éducation physique que dans les autres domaines de la culture<sup>204</sup>.

Cette déclaration, faite au nom des nations du Nouveau Monde, par un des illustres éducateurs sud-américains, peut servir de Credo pédagogique à une nouvelle alliance atlantique, à une nouvelle communauté mondiale, appelée « Union latine », qui englobe les nations latines du vieux et du nouveau continent et qui se centre sur la France comme sur son noyau vital.

C'est grâce aux nobles efforts des éducateurs physiques européens que l'« Union latine » fut fondée en 1939, afin de lutter contre certaines déviations et désaxations de l'école néo-suédoise, de conserver les principes fondamentaux de la gymnastique hygiénique et éducative de Ling, de diffuser la santé physique, morale, sociale, spirituelle dans toutes les couches de la population et de rallumer ainsi le flambeau de l'idéal classique de l'éducation physique, exprimé par ces

<sup>202</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Sprzymierzenie na Wschodzie, Letarg na Zachodzie* (Conjuration en Orient, léthargie en Occident), dans *Dziennik dla Wszystkich* (Le quotidien pour tous, en polonais, Buffalo, N.Y., U.S.A., 9 février 1953.

<sup>203</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *La nuit vient de l'Orient*, dans *Relations*, août 1949.

<sup>204</sup> Luis BISQUERTT, *Charlas en torno a la II Lingiada* (Causeries sur la II<sup>e</sup> Lingiade), dans *Revista Chilena de Educación Física*, Santiago de Chile, 18 (1952), p. 88-89.



mots: *Mens sana in corpore sano*; ou plus brièvement: *L'homme sain* !

« L'homme sain ! » telle est la devise, tel est le but, tel est le programme de l'Union latine, tel est le nom de son organe, car par ce seul concept se résument et s'expriment tous les aspects de l'éducation physique<sup>205</sup> — biologique, intellectuel, moral, social et spirituel, — qui constituent une unité indissoluble. Ainsi le concept latino-européen de l'éducation physique tient compte des facultés supérieures et des plus hautes aspirations de la nature humaine<sup>206</sup>.

Les peuples de l'Amérique latine ont réagi vivement aux entreprises constructives et courageuses des vieilles mères patries: « L'Amérique du Sud, écrit le professeur Alberto Langlade, conseiller technique de la Commission nationale d'E. Ph. d'Uruguay (Montévidéo), vibre à l'unisson des peuples latins européens, ses frères doyens d'âge<sup>207</sup>. » En juillet 1943, on a organisé, à Rio-de-Janeiro, le premier Congrès panaméricain d'Éducation physique, sous le patronage du ministère de l'Instruction publique et de la Santé. Le deuxième congrès panaméricain, qui eut lieu en octobre 1946, a lancé la « Proclamation de Mexico ». Le troisième congrès panaméricain a été organisé à Montévidéo en octobre 1950.

Enfin, grâce aux entreprises dynamiques du professeur Enrique C. Romero Brest, membre honoraire et président de la Confédération des Associations des Professeurs d'Éducation physique (Confederacion Sud-Americana de Asociaciones de Profesores de Educacion Física ou brièvement: C.S.A.P.E.F.), on a élaboré et publié (1950) un plan bien constructif et détaillé pour la réorganisation de l'éducation physique dans les pays sud-américains<sup>208</sup>.

Mais c'est l'année 1952 qui a marqué l'apogée de la confraternité panaméricaine et de l'alliance latine. Il s'agit notamment du premier *Congrès latin d'Éducation physique*, tenu à Bordeaux du 9 au 13 juillet

<sup>205</sup> C'est pourquoi le D<sup>r</sup> H. Brandt, président de la Société suisse de Médecine sportive (Genève), remarque: «... en prenant pour devise et but l'Homme sain, nous avons accepté une tâche très belle, mais longue et difficile » (voir *L'Homme sain*, juillet 1950, p. 142).

<sup>206</sup> Voir Mário Gonçalves VIANA, *Contributo da latinidade para o progresso da educação física*, Lisboa, Garcia & Carvalho, 1952, p. 26-27.

<sup>207</sup> *L'Homme sain*, octobre 1950, p. 270.

<sup>208</sup> E. C. Romero BREST, *Hacia un plan sudamericano de Educación Física*, dans *Revista Chilena de Educación Física*, 18 (1952), p. 179-214.



let, afin « a) de resserrer les liens culturels et affectifs entre les pays latins, b) d'étudier les principaux aspects de l'éducation physique scientifique, spécialement de la gymnastique éducative et corrective ». Ce congrès, organisé, sous le haut patronage d'une commission nationale de la France, par la Ligue française d'Éducation physique et la revue *L'Homme sain*, a rassemblé les plus illustres éducateurs physiques des nations latines comme: R. Fournier, P. Seurin, H. Balland, M. Vinot (pour la France); L. Dehoux, M. Van der Stock, M. Beaujean (pour la Belgique); H. Brandt (pour la Suisse); M. Palacios, E. Torrelo, R. Villalba Rubio (pour l'Espagne); L. d'Oliveira, Mário Gonçalves Viana, J. dos Santos (pour le Portugal); J.-G. Thulin, O. Kragh (pour la Suède); E. C. Romero Brest, L. Bisquerdt, J. Rodriguez, A. Langlade (pour l'Amérique latine).

Jean Masson, secrétaire d'État à l'Enseignement technique, à la Jeunesse et aux Sports, a prononcé un discours à l'ouverture du congrès, où il a fait la déclaration significative suivante: « Le moment n'est pas loin où la France apportera au monde ses vues sur une synthèse générale dans le domaine de l'éducation physique <sup>209</sup>. »

En effet, le premier Congrès latin d'Éducation physique, inspiré et présidé par la France, s'est déroulé sous l'égide d'une synthèse scientifique fulminante <sup>210</sup>, de sorte que M. Vinot, professeur à l'E.N.S.E.P., dans le discours de clôture, a pu constater: « Qu'on le veuille ou non, il ressort nettement de ce Congrès une unité d'orientation. Nous œuvrons tous dans le même sens, car nous avons un idéal commun, une culture commune, et les Congrès comme celui-ci nous font découvrir ce qu'il y a de *véritablement, de réellement, d'essentiellement humain, dans tout ce que nous faisons* <sup>211</sup>. »

Voilà pourquoi, d'après M. Vinot, « les recherches pour l'éducation physique pourront participer à l'établissement de cet humanisme nouveau qui sera véritablement mondial <sup>212</sup> ».

C'est cet humanisme véritablement mondial, l'humanisme alimenté profondément par l'héritage classique gréco-latin et illuminé,

<sup>209</sup> *Premier Congrès latin d'Éducation physique, Bordeaux, 9-13 juillet 1952. Conférences et discussions*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1952, p. 11.

<sup>210</sup> Voir *op. cit.*, p. 197-204.

<sup>211</sup> M. VINOT, *Ultimes paroles. Remerciements*, dans *op. cit.*, p. 310.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

auréolé des clartés les plus illustres de la foi chrétienne, qui nous annonce l'aurore d'une nouvelle ère de l'éducation physique dans les pays latins et, il faut l'espérer, dans l'hémisphère occidental entier. Chez les pédagogues latino-européens et sud-américains L. Bisquertt<sup>213</sup>, E. C. Romero Brest<sup>214</sup>, L. Dehoux<sup>215</sup>, L. d'Oliveira<sup>216</sup>, P. Seurin<sup>217</sup>, Mário Gonçalves Viana<sup>218</sup>, M. Vinot<sup>219</sup>, ainsi que chez les nombreux pédagogues occidentaux en général — W.-P. H. van Blijenburgh<sup>220</sup>, C. L. Brownell<sup>221</sup>, C. Diem<sup>222</sup>, H. Groll<sup>223</sup>, F. S. Lloyd<sup>224</sup>, E. Major<sup>225</sup>, Matthias<sup>226</sup>, C. H. McCloy<sup>227</sup>, W. R. Morrison<sup>228</sup>, P. R. O'Keefe<sup>229</sup>,

<sup>213</sup> L. BISQUERTT, *Una Educación, sin Educación Física, no es Educación* (Une éducation, sans éducation physique, n'est pas éducation), dans *Revista Chilena de Educación Física*, Enero de 1953, p. 298-300.

<sup>214</sup> E. C. ROMERO BREST, *Essai d'analyse totale du problème de l'Éducation physique*, dans *Premier Congrès latin d'Éducation physique, Bordeaux 9-13 juillet 1952. Conférences et discussions*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1952, p. 127-138.

<sup>215</sup> L. DEHOUX, *La Gymnastique formative-éducative... Cette inconnue, ibidem*, p. 264-277.

<sup>216</sup> LEAL D'OLIVEIRA, *Manual de ginastica* (Manuel de gymnastique), Lisboa, Livraria Rodrigues, 1947.

<sup>217</sup> P. SEURIN, *L'Éducation physique et l'École*, Collection Philippe Tissié, 1946; *Parts de la science et de l'art pédagogique en E.P.*, dans *Premier Congrès latin d'Éducation physique*, p. 217.

<sup>218</sup> MÁRIO GONÇALVES VIANA, *O problema educação física considerado a luz do humanismo* (Le problème de l'éducation physique considéré à la lumière de l'humanisme), Lisboa, Garcia & Carvalho, 1952, p. 19-55.

<sup>219</sup> M. VINOT, *Propositions pour un essai d'une nouvelle méthodologie en éducation physique*, dans *Premier Congrès latin d'Éducation physique*, p. 190-205.

<sup>220</sup> W.-P. H. VAN BLIGENBURGH, *Wetenschappelijke Grondslagen van het Gymnastiek Onderwijs* (Les fondements scientifiques de l'éducation physique), 1920-1932.

<sup>221</sup> C. B. BROWNELL and E. P. HAGMAN, *Physical Education — Foundations and Principles*, New York, McGraw-Hill, 1951, p. 15, 18, 20, 32, 176.

<sup>222</sup> C. DIEM, *Principes fondamentaux de l'Éducation physique*, Berlin, Comité organisateur des Jeux olympiques (1936), 1936, p. 53-72.

<sup>223</sup> H. GROLL, *Die Leibeserziehung im neuen Oesterreich* (L'éducation physique dans la nouvelle Autriche), dans *Leibesuebungen und Leibeserziehung*, December 1946, p. 1-4, April 1947, p. 1-4.

<sup>224</sup> F. S. LLOYD, *Liberal Cultural Values of Physical Education*, dans *Journal of Health and Physical Education*, February 1938, p. 69-71.

<sup>225</sup> E. MAJOR, *The Wider Aspects of Physical Education*, dans *Congresso Europeu da Federação Internacional de Ginastica Ling*, Lisboa, 1947, p. 250-254.

<sup>226</sup> MATTHIAS, *The Deeper Meaning of Physical Education*, New York, A. S. Barnes.

<sup>227</sup> C. H. MCCLOY, *Character Building through Physical Education*, dans *Research Quarterly of the American Association for Health, Physical Education, and Recreation*, October 1930; C. H. MCCLOY, *Philosophical Bases of Physical Education*, New York, F. S. Crofts, 1940, p. 27-33.

<sup>228</sup> W. R. MORRISON, *Can Physical Education Contribute to the Cultural Education of College Men?* dans *Proceedings of the College Physical Education Association*, 1939, p. 120-122.

<sup>229</sup> P. R. O'KEEFE and H. FAHEY, *Education Through Physical Activities*, St. Louis, C. V. Mosby, 1949.



Th. M. Rody<sup>230</sup>, J. E. Rogers<sup>231</sup>, J.-G. Thulin<sup>232</sup>, A. R. Wayman<sup>233</sup>, J. F. Williams<sup>234</sup>, — se dessine une nouvelle vision de l'éducation physique qui s'exprime par la devise suivante:

*Éducation par les exercices physiques.*  
*Education through physical education!*  
*Gesamterziehung vom Koerper aus!*

Cela veut dire qu'il n'y a pas d'éducation physique conçue et pratiquée isolément, détachée de l'épanouissement des facultés supérieures, séparée du déploiement complet de l'être humain. Au contraire, toujours et exclusivement, il ne s'agit que du développement intégral et harmonieux de la personnalité par l'éducation physique.

C'est avec raison que le professeur Clifford Lee Brownell, digne continuateur de l'œuvre du célèbre Jesse Feiring Williams et directeur du département de l'Éducation pour la Santé et de l'Éducation physique au Teachers College, Columbia University, considère la devise « Education through the physical », lancée par J. F. Williams, comme un tournant dans l'histoire de l'éducation physique aux États-Unis<sup>235</sup>.

La nouvelle devise tient compte non seulement des effets biologiques, mais aussi des effets émotifs, intellectuels, culturels, moraux, sociaux et religieux. C'est pourquoi le D<sup>r</sup> L. Dehoux déclare: « L'éducation physique n'a point pour critère un type spécialisé déterminé. Sa norme est de conduire à toutes les spécialités de l'activité humaine... La véritable fin à rechercher, c'est la puissance vitale dans tous les domaines<sup>236</sup>.

En général, une éducation physique, opposée à l'éducation morale ou spirituelle ou en marge de celles-ci n'existe pas du tout. Il n'y a qu'une éducation, l'éducation intégrale, qui embrasse l'éduqué tout entier...

<sup>230</sup> Th. M. RODY, *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens* (Le corps dans la splendeur de la foi), Muenchen, Schnell & Steiner, 1947.

<sup>231</sup> F. R. ROGERS, *Educational Objectives of Physical Education*, N.Y., A. S. Barnes; *Physical Education in Education*, dans *Journal of Health and Physical Education*, December 1948.

<sup>232</sup> J.-G. THULIN, *Gymnastic Handbook* (The Sweedish Gymnastic Association's Book Series), Lund, Sydsvenska Gymnastik-Institutet, 1947, p. 1-8.

<sup>233</sup> A. R. WAYMAN, *Education Through Physical Education*, 3<sup>rd</sup> ed., Philadelphia, Lea & Febiger, 1934.

<sup>234</sup> J. F. WILLIAMS, *The Principles of Physical Education*, 5<sup>th</sup> ed., Philadelphia-London, W. B. Saunders, 1950, p. 51-150, 242-246; *Education Through the Physical*, dans *Journal of Health and Physical Education*, November 1942, p. 523-524.

<sup>235</sup> C. L. BROWNELL and E. P. HAGMAN, *Physical Education, Foundations and Principles*, New York, McGraw-Hill, 1951, p. 119.

<sup>236</sup> L. DEHOUX, *Gymnastique formative-éducative*, Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1948, p. 24-25.



*L'éducation physique est l'éducation tout entière du point de vue du corps*<sup>237</sup>.

La devise « Éducation par le physique » révolutionne, d'un seul coup et d'une façon fondamentale, les buts, les méthodes, les procédés de l'éducation physique: c'est le développement intégral et harmonieux qui est conçu comme le point de départ, le centre et le point d'arrivée de tout processus pédagogique; tandis que l'éducation physique avec ses formes multiples — les jeux, la gymnastique, les sports et les exercices pour la santé (préventifs et correcteurs) — ne devient qu'un ensemble de moyens, de voies, de techniques gradués en vue du but élevé à atteindre.

Ainsi le mouvement de l'éducation physique au service du développement intégral de la personnalité, animé principalement par la France<sup>238</sup> et les pays latins, va englober, réconcilier, harmoniser les quatre mouvements opposés dont nous venons de brosser un tableau: celui centré sur les jeux, celui centré sur la gymnastique, celui centré sur les sports et celui centré sur la santé; en mettant fin à la lutte acharnée et insensée entre les jeux, la gymnastique, les sports et les exercices pour la santé, ce mouvement vise à réaliser une synthèse véritable des buts, des moyens, des méthodes et des procédés pédagogiques et à rallumer ainsi le flambeau de l'idéal éducatif classique le plus élevé.

(à suivre)

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS,  
professeur à l'Institut d'Éducation physique.

<sup>237</sup> Voir E. W. BURGER and H. GROLL, *Leibeserziehung: Grundsatzliches, Methodisches, Stoffliches* (Éducation physique: principes, méthodes, matières), Wien, Oesterreichischer Bundesverlag fuer Unterricht, Wissenschaft und Kunst, 1949, p. 13-14.

<sup>238</sup> Voir René SUAUDEAU, *Les Méthodes nouvelles de l'Éducation physique*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 9: « L'école française cherchait à réaliser l'éducation intégrale en faisant appel à des moyens aussi bien intellectuels et moraux que physiques; au contraire, l'école moderne, quoique visant aux mêmes buts, n'utilise jamais que des moyens physiques. »

# Robert de Sorbonne

— I —

Thousands upon thousands of eager students are thronging today through the gates of the Sorbonne at the famous University of Paris, an eager group composing the most cosmopolitan student body, but mostly unaware of the noble and Christian tradition of the school. And who says a prayer for Robert de Sorbonne, the very founder of the College? <sup>1</sup>

Robert was born October 9, 1201, of humble parents in a little community called Sorbon.<sup>2</sup> The name of this modest village was joined to his baptismal name, then to the college he founded, and finally was given to the great University of Paris, which is known today as the Sorbonne.

In 1200, the year before Robert was born, Philip August, the King of France, granted the first privilege to the students of Paris. He assured the scholars that if any student should be arrested by the royal officers or the provost of the City of Paris, he would be handed over immediately to the ecclesiastical authorities. It was a fortunate year, 1200, and an important document, the charter of Philip, which

<sup>1</sup> The anniversary of Robert de Sorbonne was celebrated on November 12. The mass was said in the Church of St. Mathurin until 1554, after that date in the Chapel of the Sorbonne. Cf. C. SAMARAN-Æ. A. VAN MOE, *Liber Procuratorum Nationis Gallicanæ (Franciæ)* (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis v. 5), Paris, 1942, p. 227; CRÉVIER, *Histoire de l'Université de Paris*, Paris, 1761, v. IV, p. 309; cf. *Auct.* V, p. 227; V, p. 329: records of the distribution made for the rector, beadles from the French Nation in 1447 and 1449.

Not only the Faculty of Arts and Theology, but that of Medicine celebrated the pious memory of Robert de Sorbonne. They made generous distributions to the masters and beadles attending the Mass offered for the soul of Robert (E. WICKER-SHEIMER, *Commentaires de la Faculté de Médecine de l'Université de Paris*, Paris, 1915, p. 216 b, 218 a, 348, 395, 521).

<sup>2</sup> Paris, B.N., Ms. Lat. 5,493 ch. I, unpublished work of Hemeræus on *Ms. Sorbonæ Origines* (Microfilm copy in the Library of the Mediæval Institute, at the University of Notre Dame, Ind.); P. FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris, Moyen Age*, Paris, 1895, II, 204 sums up the discussion concerning the place of birth of Robert de Sorbonne. Jean BONNEROT, *La Sorbonne, sa Vie, son Rôle, son Œuvre à travers les siècles*, Paris, 1927, p. 3; Ch. ADAM, "Robert de Sorbon (1201-1274)", in *Revue Internationale de l'Enseignement*, 50 (1930), p. 241-265; Oct. GRÉARD, *Nos adieux à la vieille Sorbonne*, Paris, 1893, p. 2; *Histoire Littéraire de la France*, 19 (1895), p. 291-307, article by PETIT-RADEL; A. FRANKLIN, *La Sorbonne*, Paris, 1875, 4-5.



started the prosperous course of the University of Paris.<sup>3</sup> Robert de Sorbonne's reputation was to grow along with that of this great institution.

As chaplain of the King, Robert de Sorbonne was invited very often to eat at the King's table. He met there one of the most brilliant men of his time, the famous chronicler Joinville. Once, when the King was at Corbeil with his court, Master Robert de Sorbonne called Joinville and blamed him for being more magnificently attired than the King himself. The worldly squire did not wait too long to defend himself and to counterattack the outspoken moralist on his own grounds. Robert had rebuked him for clothing himself in squirrel fur and cloth of green.

Master Robert, with your permission: I do nothing to be blamed if I clothe myself in furs of different colours and in green cloth, for it is the dress left me by my father and my mother. On the contrary, it is you who are to blame, for you are the son of a villain father and a villain mother, and you have abandoned the dress of your father and your mother and clothe yourself in richer calmet than the king.<sup>4</sup>

He was forgetting that Robert de Sorbonne wore the dignity of the Master of Theology, the insignia of the Faculty of Divinity, of which he was already a member.<sup>5</sup> Should we say that Joinville was a little jealous of the growing reputation of the young Master of Theology? Or that the dignity of the preudomme, the valiant knight, resented the intellectual superiority of the learned master?

In the best tradition of the troubadour "tençon"-s Robert and Joinville once had an animated dispute before St. Louis, who presided as judge and moderator. The subject of discussion was almost the same as that which the students disputed in their *Quodlibet*, as

<sup>3</sup> H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, I, 59, n°1. A.-L. GABRIEL, *La protection des étudiants à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Ottawa, 1950, p. 6-7 (Extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, livraison de Janvier-Mars, 1950).

<sup>4</sup> *Saint Louis, King of France, by the Sire de Joinville*, translated by James HUTTON, London, 1868, p. 5-6; "Maistres Roberz, sauve vostre grace, je ne faiz mie a blasmer, se je me vest de vert et de vair; car cest abit me laissa mes peres et ma mere; mais vous faites a blasmer, car vous estes fiz de vilain et de vilainne, et avez lessie l'abit vostre pere et vostre mere, et estes vestus de plus riche camelin que li roys n'est" (*Histoire de Saint Louis par Jean Sire de Joinville*, published by M. Natalis de Wailly, Paris, 1868, p. 12).

<sup>5</sup> The master of Theology had to appear in suitable attire. The hood of the masters was lined with fur as a distinctive sign of their office (H. RASHDALL, F. M. POWICKE - A. B. EMDEN, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1936, III, p. 388).



Nicolas of Lyra relates: which is more noble, to be a philosopher or a prince? <sup>6</sup> The theologian and Joinville argued about the superiority of the *preudomme*, the noblemen, over that of the beguin, the devout. <sup>7</sup> Robert made several allusions to the beguins in his *De Conscientia*. He praised them because they were wiser in the world, in religion, and in the Book of Conscience, in going more frequently to confession. <sup>8</sup> It is clear that the word *beguin* is understood by him in the sense of *papelard*, simple religious or monk, as distinguished from seculars and worldly people. <sup>9</sup> Despite the eloquent arguments of Robert, the decision of St. Louis was against the theologian. For the King, to be a valiant knight was such a great privilege that only to pronounce the word *preudomme* would have filled his mouth with sweetness. <sup>10</sup>

But under the cope of a master regent Robert retained some of the habits of his rustic background. It took him a while to learn the polished manners of the Court. We may wonder if he read the *Manuale Scholarium* of the refined Englishman John of Garland, who wrote a book of manners for the use of his pupils. Joinville tells us of an incident in which the King reprimanded Robert de Sorbonne for whispering into the ear of the chronicler while sitting with the King and other dignitaries.

<sup>6</sup> "*Utrum status philosophy sit nobilior statu principis vel econtrario. Et arguiuntur pro statu philosophy* (Paris, B.N., Lat. 982, f. 110 r-v); Fr. PELSTER, "Quodlibeta und Questiones des Nikolaus von Lyra, O.F.M. (d. 1349)", in *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.*, Gembloux, 1951, II, 957.

<sup>7</sup> "Seneschal, or me dites les raisons pourquoy preudomme vaut miex que beguin. Lors si encommençoit la tençon de moy et de maistre Robert" (*Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, 20 [1840], p. 195 B).

<sup>8</sup> F. CHAMBON, *Robert de Sorbon, De Conscientia et De Tribus Dietis*, Paris, 1903, p. 24, ch. 18. "Ergo [Papelardi] Beguini, sive sint in seculo, sive in religione, in libro isto, scilicet *Conscientie* sunt sapienciores, quia frequencius et diligencius confitentur, sicut patet ad oculum."

<sup>9</sup> Once Robert rebuked the pharisee-types, bat-like men who, "when they are with devout persons or religious, say: 'Pray for me' and act like a wet hen or imitate the Magdalen. But, when they are with wordly folk they imitate them, or even surpass them, by mocking at religious and *beguines*, in order to obtain their good graces." (*De Conscientia*, ch. 10), CHAMBON, p. 15-16: "Sic tales homines cum sint cum papelardis viris et religiosis dicunt 'Orate pro me' et faciunt gallum implutum [in gallico: *le coc en plue*] et contrafaciunt Magdalenam (in gallico: *contrefont la magdaleine*)" etc.

<sup>10</sup> "Car preudomme est si grand chose et si bonne chose que neis au nommer emplist il la bouche" (*Rec. Hist. Gaules*, t. 20, p. 195 B).

Speak out, for our companions think that you are talking about them. If while eating you talk of things which might please us, speak up; otherwise, remain silent.<sup>11</sup>

From 1250 Robert was canon of Cambrai,<sup>12</sup> and between December 1257 and December 1258 he became canon of Paris.<sup>13</sup> His reputation was growing rapidly. William of Nangis, referring to the year around 1264, ranked him among the most illustrious theologians of the time, including Thomas Aquinas, St. Bonaventure, and Gerard d'Abbeville.<sup>14</sup>

In 1268, accompanied by three canons of Paris, he asked permission of the King, in name of the chapter of Notre Dame, to elect a new bishop. The choice fell on Etienne Tempier, the great reformer of the University. Who knows what was the role and influence of Robert in electing this staunch defender of the purity of doctrines in university circles?<sup>15</sup>

— II —

Religious orders, particularly the Dominicans and Franciscans, had their convents already established in Paris in the middle of the XIII<sup>th</sup> century. Through special regulations their houses assumed the form of colleges, adapting the monastic ideal to scholastic requirements. All the previous colleges founded in Paris had been mostly charitable foundations without detailed programs of studies for their members. No provisions were made for poor students who were earning their living the hard way by carrying holy water, begging, or copying manuscripts for one another. They had no other friends but St. Nicholas, the patron of schools.

<sup>11</sup> *Rec. Hist. Gaules...*, p. 195 A; NATALIS DE WAILLY, *Histoire de Saint Louis...*, p. 10-11.

<sup>12</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1933, I, p. 340, n<sup>o</sup> 159.

<sup>13</sup> H. DENIFLE, "Documents relatifs à la fondation et aux premiers temps de l'Université de Paris", in *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, (1883), p. 245.

<sup>14</sup> "Florebant hoc tempore [1264] Parisius insignes theologi, frater Thomas de Aquino ordinis Predicatorum, et frater Bonaventura ordinis Minorum, atque de secularibus clericis magister Guerothus de Abbatis villa et magister Robertus de Sorbona, qui scholares Parisius primus constituit Sorbonenses" (*Rec. Hist. Gaules...*, t. 20, p. 560 B).

<sup>15</sup> *Gallia Christiana*, VII, 108 E: "Capitulum Parisiense tres e suis inter quos Robertus de Sorbona, deputavit anno 1268 canonicos, qui a rege episcopi deligendi peterent facultatem."



It seems that Robert de Sorbonne had cherished the idea of founding a college since 1245.<sup>16</sup> He wanted a house which could serve poor secular priests studying theology. His intention was to make them free from material worries while they were preparing for the highest degree at the University, the mastership in theology. We do not know the exact date of foundation of this house. Common belief, based upon tradition, dates it from 1253. It is obvious that the arrangements for the purchase took a considerable time to complete. It is probable that he set up a provisory "hospice" around 1252-1253. An inscription on the interior facade of the *Domus Sorbonica*, still visible in the XVII<sup>th</sup> century, carried 1253 as the date of the founding. In the necrolog of the Sorbonne for the 25<sup>th</sup> of August one reads: "The House of Sorbon was founded in 1253 by Robert de Sorbon, chapelain of the King."<sup>17</sup>

The great work of purchasing properties started in December 1254. Peter de Point L'Asne sold to Robert de Sorbonne and William of Chartres, canon of St. Quentin, his property extending up to the gate of Coupe-Gueule.<sup>18</sup> The pious St. Louis approved enthusiastically the plans for a solid foundation. He contributed largely to the endowment of the house of the Sorbonne. In 1257 he donated a house and stables in the Street of *Coupe-Gueule*, literally "cut-throat", a street with the worst reputation in that time. It was close to the ancient Place of Thermes of the Emperor Julian. Robert and the King mutually exchanged "censes". This charter is considered as the founding document of the College: *Charta foundationis domus Sorbonæ*. The King gave the building for the use of students who would live there in the future. This does not mean that the poor theologians were not already accommodated elsewhere.<sup>19</sup>

As soon as the modest house was established, Robert's friends wanted to have their share of the expenses. Robert of Douais left 1500 pounds and all his books in his will of May 11, 1258, for the endowment of certain students in theology. Denifle and Rashdall

<sup>16</sup> RASHDALL, *o.c.*, I, p. 507, n° 2.

<sup>17</sup> FRANKLIN, *La Sorbonne...*, p. 10: "Fundata fuit domus nostra anno 1253, a Roberto de Sorbona, confessore regis"; Paris, B.N., Ms. Lat. 16575, fol. 38, Obituary of the Sorbonne.

<sup>18</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 271, n° 242.

<sup>19</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, 349, n° 302.



interpreted the will of Robert of Douais as if he were speaking about "a house" not yet founded. In my opinion Robert of Douais simply says that he intends to make provision, *opus* for some new *bursæ* for good and apt students in theology. The *opus* does not mean a house, but a special foundation for *bursæ*, generally speaking, daily necessities. It is another question as to whom Robert of Douais meant by "poor students studying in the faculty of Theology" (*pau-peribus scoloribus in theologia studentibus*), for whom he left 40 livres. Were they poor students already grouped around the Sorbonne? It is more than probable.<sup>20</sup>

In February of 1259 St. Louis granted possession of all the houses he had in the Street Coupe-Gueule in exchange for those which Robert de Sorbonne gave the Holy Cross brethren.<sup>21</sup> In March of 1263 Robert bought another house with schools in Close Brunel, in the neighborhood of the house of the Mathurins.<sup>22</sup> In December 1263 St. Louis allowed the exchange of these houses which he had facing the place of Thermes for those which Robert possessed in the Rue Hirondelle and its neighborhood.<sup>23</sup> In July 1266 Stephen of Orléans, Chancellor of Paris, announced that John, Rector of the Church of Benis, designated Robert de Sorbonne as beneficiary of his will. He bequeathed to Robert all his properties and revenues.<sup>24</sup> In October of 1266 the University of Paris announced that Nicholas, archdeacon of the Church of Tournai in Flanders, had given five hundred Parisian livres to Master Robert de Sorbonne, canon of Paris, provisor of the congregation of poor masters, for the support of five masters having a good knowledge of the Flemish idiom in order to be "trained in divine science and informed in morals from association with the good, teaching equally by word and example in the localities to which they may be called".<sup>25</sup> In 1268 the bishop

<sup>20</sup> *Chart. Univ. Paris*, I, p. 374, n° 325, Robert of Douais, May 11, 1258.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I, p. 377, n° 329.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, p. 429, n° 387.

<sup>23</sup> In June 1264, Hugh, Bishop of Apros in Macedony exiled in France, gave two houses to the Poor Masters (*Chart. Ibid.*, I, p. 434, n° 393); L. DELISLE, "Un des fondateurs de la Sorbonne, Hugo episcopus aprensis", in *Bulletin de la Soc. Hist. de Paris*, 25 (1898), p. 159-163.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, p. 448, n° 408.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, p. 460, n° 413; THORNDIKE, *University Records and Life in the Middle Ages*, New York, 1949, p. 74-75.

of Nicosia<sup>26</sup> wanted to leave a part of his goods to the students "of the convent of Master Robert de Sorbonne".<sup>27</sup> In 1273 James Robillars, canon of Reims, executor of the will of Raolph Asgrenons, burger from Reims, left one hundred Tournonian livres for the same purpose.<sup>28</sup> The will of John Rua, canon of Amiens, left sixteen livres of yearly revenue from the two houses he possessed in Paris for the benefit of two masters studying in the Faculty of Theology and staying in the house of the Sorbonne. George from the Order of Vallis Scholarum had to modify the will in May 1271 and gave the two houses and fifty-two pounds of cash to Robert.<sup>29</sup>

Robert de Sorbonne succeeded in obtaining the support of the Pope, Alexander IV, who urged the prelates of France in 1259 to make available their subsidy for the benefit of the College.<sup>30</sup> Urban IV repeated the request of his predecessor on June 22, 1262, imploring help from the faithful for those learned masters whose gracious eloquence exalts the poor, teaches the rude, and makes the weak virtuous.<sup>31</sup>

Robert's effort to endow his college was rendered easier, thanks to the high esteem he enjoyed in Paris. A dexterous and generous man always has friends. Robert possessed the talent of handling his allies with tact, both in the Court and in the schools of the Latin Quarter. He knew the courtiers of the royal entourage only too well and made it clear in one of his sermons.

A la cort del roy  
Chascun est por soy.<sup>32</sup>

"In the court of the King everybody cares for his own interest." However, Robert was aware of the importance of influential friends;

<sup>26</sup> Nicosia in Cyprus (C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Ævi*, Muenster, 1913, p. 365.

<sup>27</sup> *Chart. Univ. Paris*, I, p. 443, n° 408 note.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, p. 491, n° 435.

<sup>30</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 398, n° 348.

<sup>31</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 423, n° 378: "Quorum graciososa fecunditas in alios affluenter effunditur, parvos magnificans, rudes erudiens et debiles efficiens virtuosos."

<sup>32</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 118; HAURÉAU, *Notices* . . . , II, 282. Same proverb in B.N., Lat. 13579, fol. 150.



he used another old French proverb to sum up his thesis on the necessity of influential friends

A cort mal beson hiera  
Qui nul ami n'i aura.<sup>33</sup>

"Unless you have friends in the court, you won't go very far." An upright moralist, he understood the parable of the unjust steward: "Make unto you friends of the mammon of iniquity."

In his will, dated on the feast of St. Michael, Sept. 29, 1270, he left all his real estate properties, houses, vineyards, censes held in mainmort to his Congregation of Poor Masters. The rest of his possessions — *que non tenet in manu mortua* — went to Geoffroy of Bar, Canon of Notre Dame. Robert did not forget his poor secretary, John of Castellario, clerk, for whom he provided a bourse in his house, until he should be lucky enough to get a benefice.<sup>34</sup>

The memory of Robert as a burning vigil lamp was kept alive during the Middle Ages in every faculty of the University of Paris. Not only the theologians, but also the members of the Faculty of Medicine paid yearly homage to his never-dying reputation. Masses were offered the day following the feast of St. Martin, the 13<sup>th</sup> of November, and large distributions were made to the masters and beadles of the faculty.<sup>35</sup>

It is misleading to think that a mediæval educator was only a good philosopher or theologian or an experienced canon lawyer. The different corporate organization required a down-to-earth attitude towards the necessities of daily life. The learned man who devoted himself to learning and to nothing else was relatively rare. The man who might think learning an end in itself had to be treasurer, proctor of his nation or faculty. Great scholars like Albert of Saxony or Henry of Gand had to be financial experts to keep the accounts of their nation or college, the former being treasurer, receptor of the English-German nation, the latter provisor of the Sorbonne.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 485, n° 431.

<sup>35</sup> WICKERSHEIMER, *o.c.*, p. 216, 348, 395, 521. See note 1.

<sup>36</sup> F. M. POWICK, *Ways of Medieval Life and Thought*, Boston, 1951, p. 198. ALBERT OF SAXONY, *Auctarium Chartularii Univ. Paris.*, I, p. 144-145; M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1947, III, p. 136.



Robert conducted strenuous negotiations to procure financial help for his college. He signed more than 141 contracts, mortgaged his properties, and exchanged his lands; very often he had to pay in cash *in pecunia numerata, solutis nummis*. He enjoyed the confidence of such an eminent scholar as Gerard d'Abbeville<sup>37</sup> and such a great benefactor as Robert of Douais,<sup>38</sup> becoming the executor of their last wills. Robert de Sorbonne, the businessman and organizer, obtained the revenues of the House of Poor Scholars through 1° gifts donated by the King; 2° donations offered by his friends, prelates of France and dignitaries of the University; 3° public collections made through the generosity of the Pope; and 4° his own personal contribution.

Through these financial facilities Robert gave academic independence to his institution.<sup>39</sup> The great fortune of the Sorbonne consisted in the fact that it did not have so huge an endowment that it endangered the individual liberty of the members. They had to struggle for their survival, and this gave them prestige. Great endowments usually bring unity to an institution, and unity sometimes means less individual freedom. Instead of worrying too much about the future, Robert just wished "good luck" to his newly established college. He borrowed this phrasing from his own escutcheon representing a wheel of fortune with these words written below: *Sors Bona*, a definite allusion to his name, Sorbonne = good luck.<sup>40</sup>

The secret of the foundation lies in the personal strength of Robert de Sorbonne. He was a French-minded scholar to his fingertips, but he had the realistic sense of a peasant. Deep meditations, higher studies never let him forget the practical side of life. The royal court never blinded him. He always remained the most simple and lucid moralist.

### — III —

What was the value of the intellectual activity of the Sorbonne? First, relative stability and moderate security were offered those pur-

<sup>37</sup> In addition to those deeds listed in the *Chartularium Univ. Paris.*, I, see H. OMONT "Manuscrits relatifs à l'Histoire de France conservés dans la Bibliothèque de Sir Thomas Phillipps à Cheltenham", in *Bibl. Ecole des Chartes*, (1889), p. 202-203.

<sup>38</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 492, n° 436; *ibid.*, p. 374, n° 325.

<sup>39</sup> Clement IV, in his letter of March 23, 1268, addressed to the Provisor of the Society of Poor Masters and to the Masters themselves approved the foundation (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 475, n° 421).

<sup>40</sup> Ch. ADAM, *o.c.*, p. 243.

suing theological studies. Second, the House of Poor Scholars united between its walls the most valuable masters in theology. The friendly attitude among them, the spirit of poverty, and the exemplary humility of the members made the house an attractive place for academic activities.

In the early years of the XIV<sup>th</sup> century the University asked permission to use the Sorbonne for disputations.<sup>41</sup> The members themselves, through their Saturday afternoon disputes, called *Sorbonica*, transformed the College into an open-house for the benefit of the student body of the University.

Robert gathered around him the flowers of the scholastic world, partly as friends, partly as associates of the House of Poor Masters: William of St. Amour,<sup>42</sup> Eudes of Douai,<sup>43</sup> Lawrence Langlais,<sup>44</sup> Henry of Gand,<sup>45</sup> Peter of Limoges,<sup>46</sup> Chretien of Beauvais,<sup>47</sup> Gerard d'Abbeville,<sup>48</sup> Gerard of Reims,<sup>49</sup> Arnold le Bescoshier,<sup>50</sup> the Doctor Venerandus Godefroy of Fontaines,<sup>51</sup> Peter d'Auvergne,<sup>52</sup> and others. It is always the person who attracts; it is always the person who makes a place a center of learning. Sorbonne became famous, not because of its dining hall, but because of the *esprit de corps* of the members.

The members of the College were divided into three groups, *socii*, *hospes*, and *beneficiarii*, i.e., fellows, guests, and so-called *beneficiarii* or poor scholars. The *socii* or fellows had full part in the administration of the establishment. Each member had his own room and his silverware from the generosity of Robert de Sorbonne. The *hospes* found there every facility for their own instruction, but they could not have any share in the administration of the College. They were allowed to use the library but were denied a key. In accord with their title, they were required to leave the House after obtaining

<sup>41</sup> *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 693, n° 1188: "in aula Cerbonitarum". Cf. note 14.

<sup>42</sup> GLORIEUX, *Répertoire...*, I, p. 343, n° 160.

<sup>43</sup> GLORIEUX, *ibid.*, p. 347, n° 162.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 350, n° 166.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 387, n° 192.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 364, n° 178.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 348, n° 163.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 356, n° 174.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 372, n° 184.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 384, n° 190.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 396, n° 198.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 412, n° 210.



their doctoral bonnets. An inscription reminded them of their status as transient guests (*transi hospes*).<sup>53</sup> The *beneficarii* were either visiting foreigners or poor students who were supported by the fellows of the Sorbonne. Robert de Sorbonne wanted his fellows to realize that, once in the House of Study, they were neither holding a sinecure nor were they in a kind of paradise without social obligations. Robert taught the future leaders of the Church how to handle "benefices" and how to support other poor scholars.

Before admittance, the members were submitted to an investigation concerning their character and their learning. This examination was called *Robertina*. The Latin text presented by the applicants expressed clearly the double requisites of this examination: the possession of good morals and the desire for sound learning. *Ego supplico ad probationem morum et doctrine*.<sup>54</sup> Robert de Sorbonne in his *Statutes* gave a serious warning "in charity" to the fellows, that they are expected to progress in preaching, preparing sermons, giving disputations, and delivering lectures. If they failed to attain this purpose within seven years of their admission, they were deprived of their membership.<sup>55</sup>

The genius of the educator is shown in the constitution of his college, the most nearly perfect democratic government a college ever had in the Middle Ages. Robert de Sorbonne the organizer showed the way to the other colleges, which imitated the *Domus Sorbonica* in setting up their own administrative system. The spirit of democracy was based on complete equality. There was no difference between the celebrated master and the beginning bachelor: *Omnes sumus sicut socii equales*, we, all the fellows are equal.

The officers living in the college were elected by the fellows in the assemblies. The administration of the house was vested in the provisor, who was the first dignitary of the college. He negotiated *in foro externo* and represented the congregation of poor masters. Robert de Sorbonne acted as first provisor of the house, a position

<sup>53</sup> GRÉARD, o.c., p. 29-30.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>55</sup> Statutes written before August 15, 1274, (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505, n° 448, translation: L. THORNDIKE, o.c., p. 88-98); New Statutes (Paris, Arsenal, Ms. 1021, p. 31), published by P. FÉRET, *La Faculté de Théologie*, o.c., III, p. 593-598.



to be graced by a series of famous scholars. Clement IV in his confirmation specified for the future that the provisor should be elected by a majority vote of the archidiacon of the place, the chancellor of Paris, the regent masters of the Faculty of Theology, the dean of the Faculty of Law and Medicine, the rector of the University of Paris, and the proctors of the four nations. He had the right to admit or to bar anyone making application for membership in the Faculty of Arts.<sup>56</sup> He signed the letter of admission addressed to the prior, the presiding officer of the Society, who was in charge of discipline. He supervised the order of studies and received<sup>57</sup> the oath of the members.

The business management of the college was entrusted to petty proctors elected by special electors. The first statutes make it clear that he had to supervise the cleaning of the house: he even had to look after the cutting of the grass. The college had minor officers like a librarian, a conscriber (who prepared the minutes of the assemblies), a weekly leader, a provost, a clerk of the chapel, and a janitor, who was warned to be courteous to visitors.

The success of the Sorbonne was due not only to the talent of its masters but to the careful selection of the students. Robert knew that Paris can not make miracles alone: "You may send a little donkey to Paris, but if he is an ass at home, he won't be a horse in Paris."<sup>58</sup> His aim was to train students in both science and in morals by associating them with good masters, who would teach them with effective words as well as with attractive examples. This was the integrated education of Robert de Sorbonne: students "who shall bring forth fruit which does not perish", as Nicholas of Tournai expressed it laconically in his provision for the benefit of the Sorbonne.<sup>59</sup>

#### — IV —

The corporate existence of the college required certain rules which, according to University practice, the members would observe under oath. Robert de Sorbonne, following the practice introduced by Robert Courçon, author of the University Statutes from 1215,

<sup>56</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 475, n° 421.

<sup>57</sup> GRÉARD, *o.c.*, p. 273, Pièces justificatives, n° 5.

<sup>58</sup> POWICK, *Ways of Medieval Life* . . . , p. 191.

<sup>59</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 460, n° 413; L. THORNDIKE, *o.c.*, p. 74, n° 35.

personally drew up the statutes for his college. The text shows his imperative will, *volo*, his practical sense, and his experience in dealing with students while handling their affairs. To give a certain weight to his Statutes he emphasized at the beginning that he had composed the text after consulting many good men: *de bonorum consilio instituta*.<sup>60</sup>

His intention is apparent: to create a friendly atmosphere in the House of Poor Scholars. He allowed the fellows to entertain guests in their rooms or in the Hall within certain limits. In speaking of the invitation of influential guests, he did not think only of the gain which might accrue to his institution through their visits; he desired that his members too should benefit equally from the visit. He permitted the fellows to invite two or three more friends to entertain such a guest and to do him honor. He warned them, however, not to disturb those who were studying in adjoining rooms. The practical experience of the great moralist appears on every page of the statutes. He gave a serious warning to the members: unless they should progress in their sermons, meditations, disputations, and lectures, they would be deprived of membership. He was conscious of the good reputation of the House. He cautioned his subjects not to dare undertake a lecture unprepared or without previous research and investigation. This jovial man, who knew his absent-minded teachers, warned them not to forget to mark their laundry, so that the servant might return it in order.<sup>61</sup>

The transgressors of the Statutes were fined. If a hot tempered fellow assaulted a servant, he was fined four gallons of the best wine — as Robert de Sorbonne specified it carefully in vernacular — *vin supérieur*. This was to be paid, not to the injured servant, but to the unharmed associates. “Sconces” were imposed for other minor offences against daily discipline, like talking too loudly at the table, inviting women to eat in the private rooms of the fellows (a sixpence penalty), speaking opprobrious words, or taking a dish of food from the kitchen.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505, n° 448.

<sup>61</sup> “Item quilibet socius habeat signum proprium in pannis suis et unicum tantum et ab aliis diversum” (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 507, n° 448).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 505, n° 448.



The whole text of the Statutes is embodied in a spirit of charity. If a fellow became sick, he was allowed to have friends with him to wait on him or to entertain him. Robert thought of the poor. The fragments left after meals were collected and put in a common repository for the needy clerks, a custom generalized later on in the colleges. Abstinence was observed during Advent, on Mondays and Tuesdays in Lent, and from Ascension Day to Pentecost. On fast days between All Saints' Day and Lent one meal was served at Vespers and the other when all the lectures of the day were over.

To discourage students from eating in town, Robert ordered that they must pay all their board whether they should eat in pension or not. No one could have a key to the kitchen. No one was allowed to take dishes outside the house. Robert had a keen sense of hygiene. He ordered that the fellows should be given clean napkins at least twice a week, and towels thrice.

The most cherished place in the House of Poor Scholars was the library. In his statutes, Robert simply copied the warning of his best friend, Gerard d'Abbeville, concerning the handling of books. When the latter donated his books, bookcases, and chests to the poor scholars of the Sorbonne, he begged them to treat the books with care and caution.<sup>63</sup> Robert asked the members to pledge faith that they would treat the books as their own and that no books should be removed and lent outside.

The regulations of the year 1321<sup>64</sup> seem to preserve an ancient tradition of the library. They require a special register which would list each librarian and the books entrusted to him. A few years later some new regulations prescribe that no member of the Society might enter the library without being clothed with his gown and bonnet. Children and unlettered folk were equally prohibited from entering this sacred place. It was forbidden to write on the volumes, to make erasures, or to fold the leaves.

<sup>63</sup> "Quod diligentia et cautela ab eis adhibeatur" (*Chart. Univ. Paris.*, I, 492, n° 436); Regulations on the library of the Sorbonne: A. FRANKLIN, *Les Anciennes Bibliothèques de Paris*, Paris, 1867, I, 238-239.

<sup>64</sup> A. FRANKLIN, *Les Anciennes Bibliothèques de Paris*, p. I, 237-238.



## — V —

Robert de Sorbonne not only provided his House with a rich library and with most effective statutes; he also gave it the best of his teaching. In his sermons he instructed his students to recognize their own need for divine grace. He showed them where and how to obtain it. Finally he persuaded them to use it for their own benefit. Thus they could advance in age, in wisdom, and in grace with God and men.

To help beginners in the difficult task of advancing in wisdom and grace, he gave them six rules for successful studies: 1° He asked them to devote a fixed hour to each subject. 2° He implored them to fix their attention upon what they were reading and not to pass over it with neglect. He quotes St. Bernard: "There is the same difference between reading and study as between host and a friend, a salute exchanged in the street and unalterable affection." 3° He exhorted the students to memorize certain passages of their reading and to keep one particular thought or idea. 4° Students should take notes, because words which are not fixed by note fly away like dust before the wind. 5° As a scholastic master he could not omit recommending the most popular exercise in the schools, namely disputations. The discussion of a subject among fellow students was considered the most effective way of studying. *Nihil perfecte scitur, nisi dente disputationis feriatur*: Nothing is known perfectly until we break it with the teeth of disputations. 6° Finally, as the most successful means and the best way of studying, he advised prayers, "which availeth much for learning".<sup>65</sup>

To support the argument of his analysis, the necessity of prayers, Robert de Sorbonne told his students the story of two Parisian Masters. One worked day and night, writing and reading a great deal; he had hardly time to say one Our Father, and still he had only four students. His friend did not collect so many books and was not so expeditious about his studies, but he went to Mass each morning

<sup>65</sup> "Scolaris si uult proficere. 6. debet facere..." Latin text: Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 197 verso, c. B; French text: A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au Moyen Age*, Paris, 1868, p. 453-455; English text: D. C. MUNRO - G. C. SELLERY, *Medieval Civilization*, New York, 1923, p. 350-351.

before starting his class and — what a miracle! — his school was full of students. His colleague, interested by this fact, asked him, “How do you do it?”

“It is very easy”, replied the devout Master, “God studies for me while I am at Mass. When I return I know my lecture by heart.”<sup>66</sup>

Robert de Sorbonne’s language was that of the students around the Montagne Sainte-Geneviève. He spoke of them on their own terms, taking his examples and warning anecdotes from the daily life of university circles. For him God is the good Teacher, the trustworthy Master, who bestows on all the scholars the best prebends<sup>67</sup> of his Grace, a gift more precious than any other scholarship that students look for. God is the best of all Masters. When he is distributing his grace He is not like some Parisian masters who do not start their classes until a multitude of students show up. God allots his grace as soon as we enter the silent school of Confession.<sup>68</sup>

As a watchful observer of university life, Robert knew that many students preferred the vocational training of the University to the supernatural purpose of the *Studium* so magnificently expressed in the Statutes. He knew that many students came to Paris to look for an influential and celebrated master who could give them a rich cathedral prebend — we would say a good parish today. He begged them not to frequent the school of carnal pleasures. He exhorted these scholars to look for eternal goods for the glory of God.

Robert de Sorbonne, in addressing the public of the University of Paris, introduced a method which was profitable both to the ambitious masters and to the negligent students. The sincerity of his love for the students and the simplicity of his words to the masters opened the hearts of his hearers. He tried to convince them that Heaven is the promised City, where everybody will be promoted to wear the coveted magisterial cope of the Master of Theology. He refers to St. Augustine: We shall have only one Master in Heaven,

<sup>66</sup> Cf. text in Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 198 A; H. HASKINS, *Studies...*, p. 49, note 6; MUNRO-SELLERY, *o.c.*, p. 352-353.

<sup>67</sup> *De Consciencia*, ch. 21, ed. CHAMBON, p. 26-27: “Dominus autem bonus magister est, qui confert omnibus scolaribus suis, et solum suis, prebendas optimas, scilicet prebendam gracie.”

<sup>68</sup> *De Consciencia*, ch. 21, ed. CHAMBON, p. 27.



to see whom only once is to learn everything.<sup>69</sup> God will be our great Master who will establish the number of "cuts", the frequency of our presence in his school — confession. On the day of the Last Judgment God will not recognize those who went only once to confession: "I do not know you, for I have seen you only once in my schools."

The skillful parallel between the Last Judgment and university teaching and examination constitutes the basic idea of one of Robert's moral treatises, *De Conscientia*. In preparing for the examination before the Chancellor of the University, it would be the greatest foolishness for a student not to read the book on which he would be questioned and examined. How foolish therefore are those who, preparing themselves for eternal life, do not study the book of conscience, hence the title of his treatise, *De Conscientia*.

To convince the students of the necessity of frequent confession, he touches them where they are most sensitive on the question of the *privilegium cleri*. He refers to a jealously guarded privilege<sup>70</sup> — that if any student happened to be arrested by civil authorities, he could be released from prison only if he was claimed by his master, under whom he was registered. If the master did not remember his face, he was not qualified as a regular clerk and consequently was left in the hands of the warden of the *Chatelet*. The master will bail him out only if he regularly attends his classes. Yet there are many students who go to confession only once a year. On the day of the Last Judgment, God, the Great Master will make the same objection: "I do not know you, because I have seen you but once in my school [ confession ] throughout the year, and that 'cursorily'."<sup>71</sup> In the middle ages a "cursory" lecture meant a more rapid, less formal analysis of the books required for examination. Cursory confession, in the language of XIII<sup>th</sup> century university students, signified a rapid and superficial approach to confession.

<sup>69</sup> *De Conscientia*, ch. I, ed. CHAMBON, p. 2. D. L. MACKAY, "Le système d'examen du XIII<sup>e</sup> siècle d'après le *De Conscientia* de Robert de Sorbon", in *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris, 1925, p. 491-500.

<sup>70</sup> A.-L. GABRIEL, *La Protection . . .*, p. 10. See Miss Pearl Kibre's coming book on the *Privileges of the Mediæval Universities*.

<sup>71</sup> *De Conscientia*, ch. 18, ed. CHAMBON, p. 23. On cursory lectures: Ch. THUROT, *De l'Organisation de l'Enseignement dans l'Université de Paris, au Moyen Age*, Paris-Besançon, 1850, p. 76-86.



Robert de Sorbonne, a most patient educator, was aware of the embarrassment of the foreign scholar upon his arrival in Paris.<sup>72</sup> Foreigners signed up for the classes of the teachers of their own countries because they could talk over their difficulties more easily and in a friendly manner. They believed with Cato, "There is no better physician than a trusty friend." These familiar and well-known masters could better help them in understanding their problems — a good example for those students who fled the good confessors whom they knew and were looking for strangers who were not as good. He bade them to meditate over the words of the scripture: "Treat thy cause with thy friend, and discover not thy secret to a stranger."<sup>73</sup>

— VI —

The daily routine of the College was a life rooted in the liturgy and spirit of the Church. The early statutes hint that the scholastic year was set in a framework of traditional Christian practices. One of the College of Sorbonne's earliest requests was directed to Urban IV asking for permission to build an oratory (May 4, 1263).<sup>74</sup> Five years later Clement IV granted permission to the master and to the chaplains to celebrate there the divine office. The Sorbonne's patron saint, at least from the fourteenth century, was St. Ursula, although the Chapel built by Robert is believed to have been dedicated to the Blessed Virgin.

The Bibliothèque Nationale in Paris has two XIII<sup>th</sup> century breviaries for Paris use which belonged to the Chapel of the Sorbonne. Robert de Sorbonne wanted by the recital of divine office to maintain the right balance between the intellectual and liturgical life of the College.<sup>75</sup>

A missal of the Sorbonne from the early period of its history contains the name of the first benefactors to make sure that the officiating members would gratefully remember the pious contribu-

<sup>72</sup> *De Consciencia*, ch. 26, ed. CHAMBON, p. 31: "Item nota quod boni scolares Parisius libencius audiunt a magistris compatriotis suis."

<sup>73</sup> Proverbs, 25, 9.

<sup>74</sup> *Chartularium Univ. Paris.*, (May 4, 1263), I, p. 430, n° 388; *Ibid.*, March 30, 1268, p. 476, n° 422.

<sup>75</sup> Paris, B.N., Lat. 15181, 15182: V. LEROQUAIS, *Les Breviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934, p. 260-262, n° 627.

tors in their masses. A XIII<sup>th</sup> century missal of the College <sup>76</sup> has a charming miniature representing two scholars kneeling before an altar offering their souls to God in a form of a naked man. This symbolizes purity of intention and lifting up the soul, as the accompanying text says: *Ad de levavi animam meam.* <sup>77</sup>

Clement IV, the same pope who approved the Statutes of the College of Sorbonne on October 11, 1266, authorized the residing members on March 30, 1268, to say mass in the Chapel. <sup>78</sup>

In 1483 the members of the College adorned their chapel with stained glass windows representing the great figures of their institution: Robert de Sorbonne, the founder; William of Saint-Amour, the ardent defender of the seculars; Henri de Gand, the philosopher-provisor; and Thomas of Ireland, a generous benefactor. Thus the Chapel of the Sorbonne became the sanctuary of the memory of the great Sorbonists. <sup>79</sup>

Robert composed three major treatises for the use of his university public. The first is on *On Conscience*, intended to convince the students of the importance of confession. The second, entitled *De Tribus Dietis* or the *Three Ways to go to Paradise*, contains the requisites of a good confession. The third, *De Confessione*, is a mirror of the conscience designed to help the penitent to make a good preparation for the sacrament of penance.

\* \* \*

There is a progression in the composition of these treatises. In the *De Consciencia* Robert tried to convince students about the necessity of confession and its salutary effect. In his second moral treatise, *De Confessione*, he went further in explaining how to make a good confession and how to gain the most benefit from it. This treatise is like a mirror of conscience, a manual for examination of the troubled conscience. Robert de Sorbonne reveals a deep psychological knowledge of the human soul, giving advice both to the confessor and to the penitent.

<sup>76</sup> Paris, B.N., Lat. 15615 (Sorbonne 388); V. LEROQUAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924, p. 112-113, n° 294.

<sup>77</sup> Paris, B.N., Lat. 15615, fol. 1.

<sup>78</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 476, n° 422.

<sup>79</sup> ADAM, *o.c.*, p. 263.



According to his advice, the penitent should look into his soul to see: 1° whether he is guilty of one of the seven capital sins, 2° whether he has sinned against the ten commandments, and 3° whether he has confessed everything truthfully and as a whole.

When making examination about the seven capital sins, the penitent should ask himself whether he is guilty of boasting about the beauty of his eyes, legs, hands, hair and other parts of his body. If the penitent is a woman, there is something more to be asked: whether she went willingly to the stage plays (we are in 1274!) — *si ad spectaculum libenter ievit*, whether she had any fancy dresses, or whether she had a mirror and beauty accessories: *item si specula vel unguenta possederit*.<sup>80</sup>

Robert could not stand quibbling or depending on the ambiguity of words. The “learned” circles objected to his idea of minute examination of conscience. One of the Parisian masters, twisting the words of Deuteronomy, “Thou shalt not go into his house to take away a pledge: But thou shalt stand without,”<sup>81</sup> objected to entering the house of conscience to take out the pledge of the soul, its sin.

As the mediæval predecessor of Foerster, the educator Robert too points out the abhorrent results of venereal disease:

You gave away Paradise for nothing... as the King of France would have given his realm for a piece of pie.<sup>82</sup>

To illustrate the disastrous consequence of sexual pleasures he tells the case of a poor student suffering from progressive paralysis. One day a priest had a big line waiting for confession. Suddenly a student from Paris ran to the confessor asking to be allowed to pass

<sup>80</sup> M. DE LA BIGNE, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, Lugduni (Lyon) 1677, t. 25, p. 353 A: “Mulier autem videat, si proprium corpus causa libidinis nimis ornauerit... Item si nimiam curiositatem vestium jabuerit... Item si aspectui hominum exposuerit”; cf. A. VANNESTE, “La Théologie de la Pénitence chez quelques maîtres Parisiens de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle”, in *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, 28 (1952), pp. 24-58.

<sup>81</sup> *Deut.* 24, 10-11: “Non ingredieris domum eius ut pignus auferas, sed stabis foris.”

<sup>82</sup> “Item lepra morbus est et corruptio naturæ, quæ corpus inficit, et sicut dicunt medici, quanto plus durat, plus inficit, semper enim inualescit; unde, hæc infectio infusa in corpus mulieris, semper crescit, et ita plus potest inficere illum qui ultimo cohabitavit cum illa muliere quam illum qui primo... Si ergo custodivit vos Deus usque nunc, de cætero caveatis vobis, quia in magno periculo fuistis in corpore et anima, et magna stultitia fuit, quia pro nihilo dedistis Paradisum, maior etiam, quam si Rex Franciæ regnum suum daret pro pita” (*Maxima Bibl. Patrum*, p. 356 c).



before the other so as to be taken first. *Non credo quod passim pervenire domum meam prius quam insaniam.* "I do not believe I could go home before I shall lose my mind."

When the whole organism is ruined by the sin, the body is like a waterpot put on the fire: the boiling first expels the water; then the contents are consumed; and finally the pot cracks and breaks. The same is the fate of the wicked man who ruins his blood by the fire of lust.<sup>83</sup>

Under the harsh appearance of the moralist, Robert hid an affectionate heart. He often repeated, "Let the mouth scold, but leave the heart to love." The more severe he was before confession, the more meek he became after it. Robert's heart was open to repent sinners.

Truly I have heard some of the greatest sinners in the world, but there was not one I heard, no matter how great, that I did not love a hundred times more after confession than before.<sup>84</sup>

Once he compared over stern confessors to doormen who would bar everybody from entering. These confessors would be more fitted to guard the gates of Hell than those of Paradise.<sup>85</sup>

After the confession the sinner should rise happy and feel inner joy in his heart: *gaudium interius debet sentire.* There is no reason to avoid the confessor, as a student from Paris did with his master and confessor. He could not help thinking that the confessor would remember his sins when meeting him in class. Therefore did not dare to look him up. The master assured him saying:

You showed me the most effective sign of love and friendship, because you revealed me those secrets which you would not have told either to your friend nor father and mother.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> "Item ex coitione cum muliere, totius corporis debilitatio sequitur, et non est mirum, quia urna plena aqua porrecta ad ignem, ex ebullitione aquam effundit, et paulatim tota consumitur, et ultimo frangit et crepat: sic luxoriosus humorem suum naturalem effundit, ardens igne luxurie" (*Maxima Bibl. Patrum...*, p. 356 F).

<sup>84</sup> M. B. HAURÉAU, "Les propos de Maître Robert de Sorbon", in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XXI, ii, p. 149; Paris, B.N., Ms. Lat. 16505, fol. 221.

<sup>85</sup> ADAM, *o.c.*, p. 258.

<sup>86</sup> "Domine prius eram amicus vester, et familiaris, et bene de me sentiebatis, modo aliud novistis de me quia enormia vobis dixi, unde de catero non audebo conspectui vestro comparere... Item: signum amoris et amicitiae efficacissimum mihi ostendisti, quoniam secreta vestra quæ nulli alii quanquam amico, nec patri nec matri revelassetis extra confessionem, et mihi dixistis" (*Maxima Bibl. Patrum...*, 358 C-D).

Robert de Sorbonne's treatise *De Confessione* reveals that the Body of Masters of Theology was sometimes called to solve important moral cases. And they had some very hard ones which left all of them perplexed. He reported such a case. What kind of restitution should the Queen of France make, if she would reveal that her son, whom everybody thought to be the heir of the throne, the dauphin of France, was of fornication? Should the mother reveal the secret for restitution? The question is whether anybody would believe her. According to the Canon Lawyers the legitimate son is he who was born from the existing marriage: *Filius dicitur quem nuptiæ demonstrant*. Therefore she should not reveal that the child is not the heir of the French throne. Robert de Sorbonne, with a slight disappointment in the council of Theologians of the University, remarked: "And there are some cases when all the Confessors and all the Master of the University of Paris gathered in salutary council were left confused."<sup>87</sup>

In his sermon on marriage he listed the sin of disinheriting legitimate children among the eight sins a married man commits by breaking his plighted troth. Robert shows the same perplexity as above: "And in this case the whole world could not give good advice."<sup>88</sup>

Robert de Sorbonne made it clear to his Parisian students that confession is one of the most effective parts of their education. He not only convinced them of the necessity of frequent confession but outlined the most detailed mirror for penitents *ad statum Parisiensium*. Finally he warned the masters to be indulgent and forgetful and asked the students to have confidence in their confessors, who had all the power of restoring inner joy to their hearts.

<sup>87</sup> "Et est casus in quo omnes Confessores et omnes Magistri Parisienses, in consilio salutari proferendo perplexi sunt" (*Ibid.*, p. 355 B).

<sup>88</sup> "Et in hoc casu totus mundus non posset dare bonum consilium" (B. HAURÉAU, *Notices et Extraits de Quelques Manuscrits Latins de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1890, I, p. 199). Robert de Courçon however supplied a solution: "The queen should confess all in secret, but before some great prelate. Then she should try to persuade her illegitimate son to relinquish all claim to the throne and to restore the goods he may have used. If she cannot persuade him to do so, she must make restitution according to her means and do penance for such great deceit all the rest of her life" (V. L. KENNEDY, 'Robert Courçon on Penance', in *Mediæval Studies*, 7 (1945), p. 320).



## — VII —

The topic of the *Consciencia* is the Last Judgment. In it Robert advises how to avoid the sufferings of Hell. In another treatise entitled *Tribus Dietis* he describes the routes which one must take to arrive in Paradise. To make his divisions and subdivisions more intelligible he compares our approach to Paradise to a three day's journey, namely contrition, confession, and satisfaction. Each day's journey consists of three leagues.<sup>89</sup> The first day's journey leads us to contrition. The three leagues of this first journey are the three sorrows felt because of the torments of Hell, loss of eternal glory, and of offense against divine majesty.

Before the sinner is under way on this journey, he is at the very gates of Hell. He is ensnared, as it were, by the rope of his sins, of which the devil holds the end. And it is in this state that the sinner ought to be contrite for fear of infernal pain, and thus he should for this reason confess his sin. And when he has confessed, God is ready to free him and break the snare that is around his neck. The Church thus sings: "Behold the Lamb of God who taketh away the sins of the world." At the end of this first day's journey he should not deceive himself that he has gone the whole way; for at this point he has only seen himself to be contrite.

The second day's journey is confession and the best of all journeys, for by it the sinner receives perfect remission of all sins. Now what should the sinner do on this day? He should go to a priest, say the Confiteor, and tell his sins, and then God will be in the sinner's heart, as Augustine says, "Behold, O Lord, where art thou? In the heart of him who has confessed to thee." The place of confession is a forum in two ways: the sinner is here judged as being worthy of the kingdom of heaven or the yoke of Hell.

In the ensuing passage Robert was perfectly at home in applying the legal procedure of his time to the desperate case of his penitent.

<sup>89</sup> Text in F. Chambon's edition of *De Consciencia*, p. 35-61 and in *Maxima Bibliotheca Patrum* . . . , 358-362; (Dieta = league. One league is a distance of three miles). Newly discovered manuscripts of the *De Tribus Dietis*: Deventer (Atheneum Bibl.), 78 (1725) XV. cent; Cologne, W, fol. 151, fol. 26 v; Düsseldorf, B. 124, fol. 131 r-141 v, cf. M. BERNARDS, "Zur Überlieferung mittelalterlicher theologischer Schriften. Neue Handschriften, in *Rech. Theol. Anc. Med.*, 19 (1952), p. 333.



Certainly his sermon must have been appreciated by the students at the Close Brunel and by the many jurists of the Faculty of Law. His argumentation is that of a lawyer, his logic that of the artist, and his heart and indulgence that of a theologian.

The court of God is one of Mercy and of Justice. If one has sinned mortally, the Devil accuses him of this sin. In the Court of Justice, the decision is against the sinner and for the Devil. But the sinner may appeal to a higher court, the Court of Mercy; as St. James says, "Mercy triumphs over Justice."

Let us not forget that the Devil, as a cunning shrewd adversary, comes to the sinner himself before the latter goes to confession, and thus the sinner must necessarily seek out a wise advocate (and he ought to invoke the Holy Ghost), saying: *Come, Holy Ghost*, etc., as did a certain noble soldier who even asked his confessor to call to the Holy Ghost so that he might know his sins, and afterwards was confessed. Which any sinner should do likewise, because the Devil sends his own advocates cautiously to convert the sinner in order to deceive him, and represent themselves as old friends of the sinner himself.

These advocates are four: *false shame*, *false fear*, *false hypocrisy* and *hope of a longer life*.

Now *shame* thus suggests to the sinner himself, who perhaps has committed the sin of dissipation or luxury, how disgraceful it is: and how could he reveal such an abhorrent sin to a man. Thus perhaps the sinner lies in confession, saying that he has not committed it or if he does confess it, he conceals the circumstances, as that he has had relations with a close relative or has sinned against nature.

Then approaches *false hypocrisy* and says thus in excuse: "How might you reveal such an enormous or abhorrent deed to a man who believes you to be good; now he might believe you to be bad; never can such a priest love you," but he dissimulates lies and says that many have done good works which they would not have done if they had revealed their sins.

Third comes *hope for a longer life* and says, "O child! You are young! You will still be able to play, for you will still be able to live much and when you are infirm or old you can then be confessed." Finally arrives *false fear* and says, "You have done such evil that the priest will impose something on you that you will not be able to do." And so of like things, and thus often they draw back the sinner. But then the sinner ought to rise up and say after Cato: "Until you call, you shall not come to council." He ought therefore to tell the whole truth singularly to a priest, and thus be liberated in the Court of Mercy.<sup>90</sup>

After the sinner has gone to confession and has said the Confiteor, the Devil accuses him again and calls on God to bear witness

<sup>90</sup> *De Tribus Dietis*, ch. 8, ed. CHAMBON, p. 47.

against the penitent. But this time God says He knows nothing of the man's sin, for "at whatever time the sinner cries to me, I will no longer remember his iniquity" (Apoc. 18, 5). Thus the Devil, having failed to obtain testimony, loses his case, and the sinner receives absolution. The final blow to the Devil is that the priest, when asked about the sins of the sinner, says that he cannot bear witness against the sinner concerning that which he himself has heard in the confessional, for that knowledge is sealed by God within him.

The language of judicial procedure is charmingly used here to illustrate the internal evolution in the penitent's soul. Since the penitent has confided to the priest what he would have entrusted neither to his best friend, nor even to his father and mother, the priest thinks so much the more of him and loves him more than his closest friend.<sup>91</sup>

The three leagues of the second journey are therefore integrity, sincerity, and fidelity, which are the three requirements of a whole, voluntary, and faithful confession.

The third day's journey is *satisfaction*. The three leagues of this peregrination are 1° being able to promote spiritual welfare in others, 2° forgiving injuries done to them for the sake of God, and 3° repenting of sins according to the counsels of the Church.

The *Tribus Dietis* enjoyed a great popularity through the Middle Ages. There exist a large number of paraphrases and imitations. Peter of Luxembourg's French translation in the XV<sup>th</sup> century is a lucid interpretation of Sorbonne's thought along with an anonymous *Traité des Trois journées*, the main idea always being the same: many people would like to go to Paradise, but few know the right ways and the roads leading to Heaven.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> "Si aliquis me eligat ut suum dicat secretum quod patri aut matri aut alicui viventi non dixisset, recte de me confidit, et multum amicum me reputat, et certe exigit amor naturalis ut eum quem scio tantum de me confidere, diligam plus quam alius amicus. Item scio eum confesum, ergo peccatum remissum, ergo in gratia, quod prius non sciebam aut non presumebam; ergo teneor eum plus diligere" (*De Tribus Dietis*, ch. 9, ed. F. CHAMBON, p. 50).

<sup>92</sup> Paris, B.N., Français, 9617. *Inc.*: "Plusieurs vouldroyent bien aller en Paradis may, poy y savent la voye et le chemin et poy y a qui aprandre le veulent..." F. CHAMBON, *o.c.*, p. XX; H. OMONT-C. COUDERC, *Catalogue général des Manuscrits français*, Paris, 1896, II, p. 12.



In the final chapter Robert reminds us that no one but a crazy man, who, when he saw his house on fire, would not run for water to put it out. The house is one's conscience, and when one sees his conscience on fire with bad thoughts, he ought to fly to the water of tears in order to extinguish the fire of sin.

The purpose of the treatises *De Consciencia* and *De Tribus Dietis* was, then, to show the surest and quickest way to contrition, what Robert calls water of tears, in order to extinguish the fire of sin through confession.

— VIII —

For a mediæval master, the best way to approach the student body was to preach — to deliver the customary university sermons. Robert de Sorbonne has left us a large collection of sermons, still unpublished. The most vivacious and most lively sermons illustrated with anecdotes are those in B.N.Ms. 15971.<sup>93</sup> These sermons, like his other treatises, reflect the picturesque life of student and masters.

One of the most logically built up sermons is that written for the first Sunday of Lent. There is a certain harmony between this and his treatise *De Conscientia*. We feel that we are standing on the threshold of eternity, in the shadow of the Last Judgment. This is a warning and exhortation addressed to the students on the brevity and correct use of time. His theme is: "Behold, now is the acceptable time, behold, now is the day of salvation" (2 Cor. 6, 2).

On the brevity of time he agreed with the Philosopher, saying that of time we have only the *Now*. Past time? Death holds that. Of the future we are uncertain. We possess only the present, and even this we divide with death. Those who lose time are wondrously insane.

In the second part of his sermon he compares the mediæval medical procedure of blood letting to the most effective spiritual medicine of the soul, the purging of conscience. The main feature of Robert de Sorbonne's art of preaching is the continuous recourse

<sup>93</sup> Paris, B.N., Ms. Lat. 15971. Microfilm in the possession of the Mediæval Institute of the University of Notre Dame. On fol. 68 occurs the heading: *Sermones mag. Roberti de Sorbona*. A short note on it may be found in: A. LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française*...



to actuality. For him, Lent is not only the "acceptable" season for blood letting, for planting the earth, and for cultivating vines, but also time for a better preparation to receive God's grace. Blood purging was a universal custom in the Middle Ages.<sup>94</sup> Lent was considered as the most propitious time for this operation. Didn't he give a special permission in his statutes to those who have been bled?

Those who have been bled may eat in a private room for three days if they wish, for as is said in the thirty-third chapter of Genesis, "On the third day the pain is worst."<sup>95</sup>

Robert showed himself very familiar with mediæval medicine, with the Hippocratic theory of the four humours. Hippocrates and the XIII<sup>th</sup> century believed that the body of man contained blood, phlegm, yellow bile, and black bile. These humours determined the man's nature and health. Robert knew that it is around spring-time, in Lent, when the humors are moved, and the perverse ones corrupt the body, as perverse morals destroy the soul. His learned audience would know that blood-letting is done in the branches of the three veins, namely in those of the liver, of the heart, and of the head, for the seats of the humors are in those parts of the body. When one has liver trouble, *le foie eschaufe*, he wishes thinning of the liver; when he has sorrow of the heart, he wants to purge the veins of the heart; for troubles in the head, he requires the thinning of the vein of the head. Sickness of the liver, basis of all natural virtue and principle of generation, symbolizes the concupiscence of the flesh. Disease of the heart corresponds to the avarice of the human soul. By the head is understood pride, because on the head there are more signs and expressions of pride than in any of the other members.

The keenness of the nature emits the bad and corrupt blood and retains the good in the blood-letting process. So should the sinner confess rather the *grievous* sins, contrary to the practice of boys

<sup>94</sup> Paris, B.N., Lat. 14952, fol. 53. Sermon for the first Sunday in Lent. Inc. "Ecce nunc tempus acceptabile" (2 Corinth. 6, 2); HAURÉAU, *Notices* . . . , IV, p. 69-74; E. WICKERSHEIMER, "Le Traité de la saignée de Jehan Le Lievre, Maître régent en la Faculté de Médecine de Paris", in *Mélanges offerts à M. Emile Picot*, Paris, 1913, p. 11-19.

<sup>95</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 506, n° 448; translation in L. THORNDIKE, *o.c.*, p. 89.

who first confess offences against father and mother which they have not committed for three years. Others tell all the good that they have done and keep back the evil, as happens with certain old, foolish, and proud women who say they have committed no sins.

The body cannot be bled when cold and frigid; so spiritually the sinner needs warmth and compassion that he may be bled — that he may confess his sins.

The bleeding done, the wound must now be bandaged, “*que il nes crieve*”,<sup>96</sup> that one does not perish. Otherwise one might die or incur a great infirmity. So also in spiritual bleeding ought there be a bandage, a binding of the wound, namely penance. In bodily blood-letting, if the bandage is removed too soon there is danger. So in the spiritual process, where one does penance well for a day or two but quickly ceases — this is not enough; rather it is necessary to do penance until the wound of sin is totally healed by the salve of penance.

As a final exhortation Robert recommends both spiritual and physical blood-purging in Lent, particularly because this is the most “acceptable” time for healing the wounds of the soul. He who is not religious at this time has little religion at another time.

The topic of the sermon was most fittingly selected for the Lenten season. This was the time for studies, preparation for the final examination in both art and theology. Robert could not help revolting against the insane idea of wasting time during the precious period of Lenten disputes, a part of the University examination, *Disputes Quadragesimales*. The Parisian students were well-known for their foolish habit of wasting time; according to the popular saying *Li temps s'en vet et je ne riens fet*, time goes by and I do nothing.

Robert de Sorbonne, with his numerous treatises on confession, gave vigorous impulse to the doctrine on penance. In the second half of the XIII<sup>th</sup> century we witness troubadours like Matfré Ermen-gau treat penance as a manifestation of our love towards God. Matfré Ermengau in his *Breviaire d'Amour* completes, so to speak, the mir-

<sup>96</sup> HAURÉAU, *Notices* . . . , c., IV, I, p. 73; *Crever* = faire périr; Fr. GODEFROY, *Dict. l'Ancienne Langue française*, II, 371 C.



ror of conscience of Robert de Sorbonne by composing an examination of conscience for every social class, for princes, knights, doctors, burgers, farmers, minstrels, jongleurs, women, and innkeepers.<sup>97</sup> The preaching of Robert de Sorbonne fell on good soil. Robert's own teaching on the sacrament of penance follows the tradition of orthodox masters, *magistri antiqui*, like Peter the Chanter and Robert of Courçon.<sup>98</sup> He faithfully adapts the Abelardian division, insisting on contrition of heart, oral confession, and satisfaction,

cordis contritio  
 oris confessio  
 operum satisfactio.<sup>99</sup>

While the great writers on the sacrament of penance, Barthelemy D'Exeter, Alain De Lille,<sup>100</sup> and Peter of Roissy,<sup>101</sup> insisted on the power of the priest, nature of contrition, and excommunication, Robert turned his attention to a practical problem, to compose a mirror of conscience in which sincerity showed the way into the hidden part of the soul.

— IX —

The permanent contact of the founder of the College of Sorbonne with Parisian youth confronted him with the problem of Christian marriage. As an upright moralist he was beset with anxiety about the dangerous doctrines spread in Paris concerning the nature of the Christian concept of love between man and woman. The pagan concept of love, as condemned in 1277 by Bishop Étienne Tempier,<sup>102</sup> probably had a large number of adherents among the young members of the Faculty of Arts. Robert de Sorbonne in his sermon on

<sup>97</sup> Paul MEYER, "Maître Ermengau de Beziers, Troubadour", in *Hist. Litt. France*, 32 (1898), p. 35.

<sup>98</sup> *Verbum Abbreviatum* (PL. 205, c. 339); V. L. KENNEDY, *o.c.*, in *Medieval Studies*, VII, p. 291. Paul ANCIAUX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1949, p. 88.

<sup>99</sup> ANCIAUX, *o.c.*, p. 181, Maître Herman, *Epitome*, ch. 35.

<sup>100</sup> PL. 210, c. 286, *Liber Penitentialis*.

<sup>101</sup> St. KUTTNER, "Pierre de Roissy and Robert of Flamborough", in *Traditio*, 2 (1944), p. 492; A. VANNESTE, *o.c.*, p. 24-58.

<sup>102</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543, n° 473; *ibid.*, p. 553, n° 553. Quod continentia non est essentialiter virtus (# 168); Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia (# 176); See A. J. DENOMY, "The *DE AMORE* of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277", in *Medieval Studies*, 8 (1946), p. 107. On the scholastic doctrine of marriage, cf. C. SCHAHL, *La Doctrine des fins du Mariage dans la Théologie scolastique*, Paris, 1948, *Etudes de Science Religieuse*, VI.



marriage summed up all the possible arguments to explain the supernatural character of this institution.

Marriage is an honorable thing for those who observe it as they ought. The reason why they fall into error at times is ignorance about the nature of marriage; briefly, they do not know what matrimony is. Robert, the Master of Theology and educator, proposed therefore to instruct them, as one would teach novices entering a religious order. Marriage is raised, for the sake of comparison, to the level of the religious life directed by certain rules and a constitution. No wonder if married people commit errors and do not serve each other faithfully: the reason is: *Quia nesciunt puncta sui ordinis*, because they ignore the rules of their constitution. Once a jolly fellow, a married "bourgeois", was very much surprised when he was greeted by a friend with the words "Hello Monk!" he thought the man was crazy, not knowing that he was just referring to the married life as to that of a religious order.<sup>103</sup>

Robert appeals to the intelligence of married folk and sets forth the reasons why matrimony is an honorable estate, with proper rules to be observed in the conjugal order. He gives seven arguments why marriage is worthy of honor. The first is by reason of the dignity of the Founder of this order.<sup>104</sup> If we respect the order of a Benedict or a Bernard, so much more should we praise this order instituted by God himself. Indeed, this work is to be attributed to the whole Trinity of Persons who said "Let *Us* make him a helpmate like unto himself" (Gen. 2, 18).

In accordance with St. Albert the Great and Humbertus Romanus, Robert insists on equality of, or even on the superiority of, woman to man. He employs the well-known argument that since she was taken from his side, this is to signify her companionship; she is neither above nor below man but should be his equal. We must observe that woman was formed of more precious material than man, being taken from Adam's side, while he was moulded from the

<sup>103</sup> B. HAURÉAU, *Notices...*, I, 189. B.N., Lat. 3218. The same sermon is copied in B.N., Ms. Lat. 15034, fol. 106; 15952, fol. 110; 15959, fol. 260.

<sup>104</sup> "Primo ratione instituentis ordinem conjugii, sicut sunt alii ordines ratione sanctorum ipsos instituentium, etc." (HAURÉAU, *Notices...*, p. 189).

dust of the earth.<sup>105</sup> She was made in a nobler and more beautiful locality, namely in the terrestrial paradise, while man was made outside Eden. Because God has so honored women, they may be said to give more honor to God than do men; this is a strong argument for the love and honor men owe women.

Secondly, marriage is honorable by reason of its place of origin, for it was instituted in Eden, while all other sacraments had their origin in the fallen world. Thirdly, the Incarnate God wished to be born into a family. Fourthly, Our Lord wants to be invited to marriages and proved this during his lifetime at Cana. He provided abundantly and richly for the needs of the Cana couple then and is able to do likewise for others now.

As a scourging critic of his time, Robert regretted that the Lord is not invited any more to the weddings, but instead are welcomed singers, comedians, and professional entertainers. The preference of the *chanson de gestes* to pious exercises invoked several times the severe criticism of Robert de Sorbonne. In one of his sermons he bitterly remarked that on earth people prefer to hear about Roland and Oliver rather than about God. How many of those who feel sorry for Roland have no compassion for Christ!<sup>106</sup>

Speaking of the authors of these *chansons* he regrets that

there are many clerks and others who compose and who rejoice greatly when they hear their song instead of weeping as they ought on such an occasion. Folquet, bishop of Toulouse, whenever he heard one of his songs which he had composed when still living in the world, would eat only bread and water at the first meal of that day. Whence it happened once when he was at table in the court of the king of France that a jongleur began to sing one of his songs, immediately the bishop ordered water to be brought to him and he ate only bread and water.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Paris, B.N., Lat. 3218: B. HAURÉAU, *Notices...*, I, p. 189. *B. Alberti Magni Opera Omnia*, ed. by A. BORNET, Paris, 1893, t. 18, p. 22 A.

<sup>106</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 172, col. 2. "In ista terra libentius audiunt loqui de Rolando et Oliverio quam de Deo" (B. HAURÉAU, *Notices...*, IV, 24-25); Gérard de Liège complained: "Ad litteram Christus sitivit in cruce, ubi mortuus est morte Rolandi, sitiendo et clamando. Multi compatiuntur Rolando et non Christo" (Paris, B.N., Lat. 16483, fol. 29: B. HAURÉAU, *ibid.*, p. 25).

<sup>107</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 164 verso: "Multi sunt musardi clerici et alii qui faciunt cantilenas, et gaudent multum cum eorum cantilenæ cantantur, idque cum tunc deberent flere. Folquetus, episcopus Tolosanus, cum audiebat cantare aliquam cantilenam quam ipse existens in seculo composuerat, in illa die, in prima hora, non comedebat nisi panem et aquam. Unde etiam accidit semel, cum esset in curia regis Franciæ, in mensa quidam jocularior incepit cantare unam de suis cantilenis, et statim episcopus præcipit sibi aquam afferri et non comedit nisi panem et aquam" (HAURÉAU, *Les Propos de Maître Robert de Sorbon*, p. 142, note 3).



He knew that it was hard to resist the praising words of a flattering minstrel. To strengthen those against such an evil, Robert told the story of William d'Auvergne, the great bishop of Paris.

One day, when Bishop William [of Auvergne] was riding with the king of France and his brother the count of Artois, the wind was blowing so hard that it kept removing the Bishop's headgear. The king said to him: "Why don't you fix your hat some way so that it won't fall off like that?" The bishop answered: "Sire, I don't seem to be able to attach it well enough so that the wind won't snatch it; but it's really no marvel since the wind can at times even take the coat off a man's back." "How's that?" said the king. "Sire," replied the bishop, "it has happened often enough on account of the wind of vainglory that a knight has stripped of his robe in order to confer it on some minstrel."<sup>108</sup>

If the Lord is invited to the wedding of the poor he certainly performs miracles. Those who before their marriage hardly could afford to have fresh water, after their marriage will see their fortune grow and their cellar full of wine. The changing of water into wine is an analogue signifying the change of pleasures which were culpable and conscience-searing before marriage into one which are blameless and more delightful after lawful wedlock.

The fifth point in favor of the worth of married life is that Our Lord has forbidden it to be violated by His command: "What God has joined together let no man put asunder." Similarly John the Baptist, although he was a virgin and therefore no member of this "order", was willing to defend its sanctity even at the cost of his life. The sixth argument in favor of marriage rests on its fruits. The seventh point is that marriage is worthy of honor because of the mystery it signifies, namely the union of Christ and His Church.

Having shown the honorableness of marriage, Robert de Sorbonne now proceeds to give a series of seven points on how to have a proper marriage. Robert continues his comparison between marriage life and monastic vows: Those who enter this conjugal order must make their final vows the first day and cannot have a year of probation as in other orders. Secondly, they must be in the state of grace,

<sup>108</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 125, col. 1; B. HAURÉAU, *Les propos...*, p. 142, note 1: "Episcopus Guilhelmus equitabat cum rege Franciæ et fratre suo comite Dartes, et ventus flabat ita quod auferebat semper pileum a capite episcopi, licet ille multociens poneret. Cui rex: "Quare non paratis vel tenetis bene pileum vestrum ut non cadat." Cui episcopus: "Domine non possum ita bene ligare quin ventus auferat mihi: nec mirum, quia quandoque, propter ventum vanæ gloriæ, miles aliquis exiit raubam suam et dat eam alicui histrioni."



and even the Pope cannot dispense from these vows once they are ratified and consummated, as being of divine origin. Thirdly, there are grave problems of conscience because of premarital involvements which make it mortal sin to cohabit with one's wife. The fourth point, that even if one of the spouses has leprosy or other horrible disease, the healthy person is bound to pay the marriage debt if asked. The fifth point: just as clerics preparing for ordination — or priests preparing to ascend the altar — must carefully examine their conscience, so also those about to be married or to exercise their marital rights must be in the state of grace. Men in search of a wife are reminded that they should not look for a dancer, for a lusty and fornicating woman, or for the daughter of a usurer, but for an honest, simple, and chaste companion. Parents can find a beautiful, noble, and rich wife for their son, but only God and the Blessed Virgin can provide a good one. Wherefore girls ought to be sought in church rather than at dances and in taverns, where only fools hope to find a good woman.

The sixth point is addressed especially to men to warn them to be protective and solicitous in regard to their wives. The loving son of the farmland reveals himself in every argument of this passage. It is not enough for the man to guard troth only for his companion; the turtle-dove shows a more touching affection in her love and she still does not go to Heaven. Man and woman must encourage each other in spiritual progress so that they may be saved together. It is not enough to provide the woman with material goods; the cock is far more solicitous in finding grains for his hens. Robert draws a quite amusing and still edifying parallel between the cock and some negligent husbands, saying, "The cock is our teacher in many things."<sup>109</sup> The cock is a better provider than some husbands who spend whatever they have in taverns. The cock never unfeathers his hens, as these ribalds do with their wives in drinking up every-

<sup>109</sup> "In multis igitur docet nos Gallus" (HAURÉAU, *Notices...*, I, 197). May-be Robert was thinking of the famous mediæval student-song: *Carmen de Gallo* praising the multiple qualities of the cock: Gallus est mirabilis Dei creatura. The cock is God's marvellous creature. This poem exhorted the priest to be a diligent imitator of the cock (Hans RHEINFELDER, "Materialien zu dem mittelalterlichen Gedicht *Multi sunt presbyteri*", in *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 67 (1951), p. 124-130).

thing up to the pillow-case.<sup>110</sup> A cock would not tolerate another cock near his hens but would drive him away with his spurs. What a shame that many husbands tolerate their wives' conversation with lascivious men, and their partaking in dances. And, what is more shameful, the husbands pretend to ignore their wives illicit relations. The cock in crowing announces the time and the hours vigilantly to his hens; this is against the custom of husbands who do not let their wives go to Mass, to sermons, or to divine office.

The seventh point: husbands and wives should encourage each other towards higher things and a more spiritual life.

After exposing the honorableness of marriage and the rules of the conjugal order, Robert continues by giving four good reasons for contracting this sacrament: 1° to have heirs to serve God; 2° to avoid the sin of lust; 3° to provide mutual help, as in the case of Mary and Joseph; and 4° to make or keep peace, as when nobles marry off their daughters to sworn enemies.

Many enter marriage drawn only by lust or avarice, and such people sin mortally unless they correct their primary intention. Beauty or possessions in a woman can only be considered in a secondary way as helpful to the married state, not as its cause. This masterpiece on the requisites and qualities of a good marriage shows a vigorous human personality, a lordly, eloquent, yet sympathetic man, alive to the problems of the youth to whom this sermon was with all probability addressed.

Robert's teaching on happy and exemplary marriage is succinct, outspoken, sincere, and full of practical allusions. He convinces us that the moralists of the Middle Ages had a very effective method in approaching the sexual problems of married life. In contrast with some "authorities" of our time, they never lowered themselves to the level of publicity-seeking "experts"; they remained inspired teachers of the sacred pulpit.

— X —

As an upright moralist Robert could not tolerate any abuse in the practical order of education. Nobody escaped the hard criticism

<sup>110</sup> "[Qui] expendunt et consumunt in taberna, aliquando usque ad culcitram" (HAURÉAU, *Notices*, . . . , I, p. 196.



of the foreseeing theologian. He watched closely the conformity of human action with the eternal norms of conscience. Vain queens, evil women, wordly prelates, restless priests, proud masters and teachers, negligent and lazy students, rich and ambitious burgers, all received their warnings in the exacting sermons of Robert de Sorbonne.

He showed himself apt to handle delicate problems with tact and intelligence. Nothing restrained him in telling the story of a little quarrel in the royal family to benefit those who were inclined to adorn themselves with expensive clothes. King Louis IX, who habitually wore modest and sober garments, was displeasing to his wife Marguerite on this account, for she loved to adorn herself. Perceiving her annoyance, he said to her, "Madam, would it please you to have me wear expensive garments?" She replied that such was her desire and good pleasure, whereupon the prince replied, "Well, then I shall do it to please you according to the law of marriage. However, this same law obliges both of us, so that if I wear more luxurious clothing you should wear a more modest sort to please me. You shall wear my type and I yours." Although Marguerite would not consent to this arrangement, she no longer complained about St. Louis' manner of dress.<sup>111</sup>

To remedy the vanities of the Parisian ladies he told them a story of a man who at the request of his wife bought a rather long dress for her. At the fitting she stood on a chest in order to judge better of its size and shape. However, the tryout failed to please her, so that she reproached her husband, saying that she had asked for a dress hanging to the ground. His reply was, "I thought you wanted that dress for yourself and not for the chest too. I would have willingly satisfied your desire had you told me sooner."<sup>112</sup>

Robert de Sorbonne, an Alceste of the XIII<sup>th</sup> century, spoke out the truth without hesitation and with an innocent simplicity. He gave a courageous sermon to libertine husbands abusing their rights.

<sup>111</sup> HAURÉAU, *Les propos...*, p. 139-140.

<sup>112</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 69 verso, col. 2; HAURÉAU, *Les propos...*, 138, note 1: "Quædam dixit viro suo ut emeret ei tunicam, et emit satis longam. Quam cum induisset mulier, ascendit supra archam et dixit viro: Quomodo emistis mihi tam curtam tunicam? Ego volebam tunicam quæ penderet usque terram." Et dixit vir: "Non credebam quod velletis tunicam vobis et archæ, sed vobis solum; sed si dixisses mihi, libenter emissem."



He blamed their treacherous hearts for having only the appearance of fidelity. In order to be sure that everybody would understand what he meant, he stamped them with an old French saying:

Bel semblant vos puis-je faire,  
Mais m'amour n'aures vos ja.<sup>113</sup>

Robert had a sound sense of humor. Speaking about those who seek a rich woman to marry — even if she is ugly and old — he invited the priests to announce the bans in the following way: "There is a promise of marriage between such and such a man and the wealth of Lady Mary and not between the man and herself." Consequently on the day of the wedding the priest should send her home, and her purse and cows should be taken to the church.<sup>114</sup>

Robert de Sorbonne was severe in his criticism against the doctors of the University. Their lack of consideration for the Kingdom of God infuriated him. He told them to their faces that great men are not those scholars who work late at their petty and erudite pursuits, but rather the simple parish priests or the ordinary men who love God. What will it profit a man to know Aristotle, Priscian, Justinian, Gratian, Galen, Hippocrates and the rest unless he knows the state of his conscience?

So you want to know who is the greatest clerk? It is not, to be sure, he who after great vigils with his lamp, has been received at Paris as master of arts, doctor of law, of medicine, etc. Rather it is he who loves the Lord the most.<sup>115</sup>

He tried to keep home the prebend-hunting clerks who were looking for great and influential masters expecting their support for getting benefices.

<sup>113</sup> B.N., Lat. 3218. "Tertium peccatum est traditio, sive proditio, quando vir monstrat uxori suæ signum amoris et jam dedit alii amorem suum. Unde talis potest dicere illud quod dicitur in gallico:

Bel semblant vos puis je faire,  
Mais m'amour n'aures vos ja"

(B. HAURÉAU, *Notices* . . . , I, p. 198).

<sup>114</sup> "Quando vero aliquis accipit uxorem proter pecuniam, deberent sacerdotes proclamantes in ecclesia sic dicere: 'Nos facimus bannum de tali viro et de divitiis domnæ Mariæ, no de persona sua', et in die nuptiarum deberet dimitti domi, et bursa ejus et vaccæ deberent duci ad ecclesiam" (HAURÉAU, *Notices* . . . , I, p. 200-201).

<sup>115</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 129, reproduced twice in the same manuscript: fol. 168, col. 1; fol. 187, col. 2. Similar statement in the *Consciencia*, ch. 19, ed. CHAMBON, *o.c.*, p. 24: "Sed quid prosunt littere erudicionis Prisciani, Aristotelis, Justiniani, Graciani, Galieni, Ypocratis, et sic de aliis, in pellibus ovinis et caprinis nisi deleas de libro Consciencie tue litteras mortis?"

The flock is the matter, the pastor the form. Now, as the Philosopher says, matter separated from form tends to nothingness. If therefore the pastor absents himself from his church, the flock thus separated from its pastor perishes, is annihilated.<sup>116</sup>

But, replied some pastors, they want us to become theologians, and we can't become such without going to school to learn theology. Therefore we have to leave our churches and have ourselves replaced. Robert makes no concession:

Not at all. These great doctors of Paris, who profess to teach theology, are men full of pride who don't gain a single soul for the Lord in a year's time. Of them we can say [in the words of the song]: "White sheep, black sheep." The good pastor, the spotless pastor, without reproach, who naively observes the law of God — behold the theologian whose lessons are profitable.<sup>117</sup>

Certain questions frequently raised by the students during the *Quodlibet* disputes clearly show the preoccupation of the University public concerning the vain glory of the Masters. Henry of Gand, one of the most learned provisors of the College of Sorbonne was asked: *Utrum doctor intendens principaliter honorem suum in docendo peccet mortaliter?* Does a doctor commit a sin if he intends first of all to promote his personal honor while teaching? <sup>118</sup>

Another *Quodlibet* dispute discussed the problem of whether a doctor commits a sin if he does not explain the truth of which he is convinced.<sup>119</sup> Robert de Sorbonne, with many devoted scholars, students, and masters, worried about the same problem, namely the purity of intention of some masters in Paris. He blamed those proud masters who did not start their lectures unless they had a great number of students present in their classes.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Paris, B.N., Lat. 16505, fol. 157; HAURÉAU, *Les Propos...*, p. 146-147.

<sup>117</sup> B.N., Lat. 16505, fol. 157-159. B. HAURÉAU, *Les propos...*, p. 146-147; *Notices*, V, p. 158: "Sed simplex presbiter magis potest esse immaculatus et plures convertere ad Dominum in uno anno quam multi regentes in theologia Parisius qui forte sunt in superbia, nec curant de conversione animarum, nec faciunt unam; unde de ipsis potest dici in gallice:

Blanche berbis, noire berbis  
autant m'est se tu mueirs com se vis.

De quo dolendum est. Ergo tales pastores simplices possunt in ecclesia suis esse meliores theologi quam multi regentes Parisius in theologia."

<sup>118</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain, 1925, p. 179, *Quodlibet* I, n° 34.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 193, *Quodlibet* X, n° 16.

<sup>120</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 176 verso: "Vidi Parisios multos magistros qui dimittebant legere, quia non habebant multos auditores." Cf. Ch. H. HASKINS, *Studies in Mediæval Culture*, Oxford, 1929, p. 55, note 3.



Robert loved his fellow masters. He wanted to do justice to them by making them contemplate their dignity. He cured them of their pride by discovering the nakedness of their ignorance. He gave a clear lesson to the masters exhorting them not to make painted graves of their heads, but rather treasures of abundance.

He had no pity for those prelates who neglected to correct the life of their subordinates. Just as the Chancellor of the University flogs both the master and his grammar students on Saturdays if the master neglects to teach his boys correctly, on the Day of the Last Judgment God will punish his Prelates.<sup>121</sup> This warning of Robert to the Prelates was taken up a few years later by the Franciscan Richard of Middletown (1284-1286) in asking whether the existing ignorance of certain priests is imputed as sin to their teachers. *Utrum ignorantia sacerdotum doctoribus imputetur in peccatum.*<sup>122</sup> The ideal professor for Robert de Sorbonne is that depicted in the *La Bible Guiot*<sup>123</sup> who "lectures for God" and "keep loyal school".

Lisaient pour Dieu et tenoient escoles loiax.

His heartiest advice was, however, addressed to the students. A good student should imitate Christ among the doctors by frequenting many masters, looking up devoted teachers without regard to their fame or origin. There were many opportunities, students full of ambition who were looking only for great and famous masters. For these he told this example:

If a bishop is on his way to Rome and doesn't know the road, he doesn't wait for a king or bishop to show it to him, but willingly finds out from a shepherd or lepers and diligently makes inquiries. Consequently, those who don't want to be taught the road to heaven except by great clerks or masters, reply: "What are you meddling with, sir preacher? Where did you learn your theology?" Such men don't want to go to heaven although they may say the opposite.<sup>124</sup>

Robert paid homage to those good teachers who sent their students without envy to attend other masters' lectures. These humble doctors were delighted to hear the opinions of masters brought back by their students. They realized that it is impossible to become a good

<sup>121</sup> *De Consciencia*, ch. 6, ed. CHAMBON, *o.c.*, p. 8-9.

<sup>122</sup> P. GLORIEUX, *La Littérature Quodlibétique...*, p. 272, *Richard of Middleton*, IV, 15.

<sup>123</sup> Ch. V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Age*, Paris, 1926, v. 2, p. 83.

<sup>124</sup> Paris, B.N., Lat. 16505, fol. 160. HAURÉAU, *Les propos...*, p. 148.



student unless one has frequented several masters. A worthy confessor should imitate the example of these zealous masters and not be jealous when his parishoners confess to another.<sup>125</sup>

Robert's close connection with the student body enabled him to notice the slightest deviation in scholastic discipline. He used the sternest words against dice-playing students, who even shot dice on the altar of the church.<sup>126</sup> Many students were more familiar with the text of dice, which they recognized at once, no matter how rapidly they were thrown, than with the book of the Old Logic of Aristotle. He knew well that the "glosses" of the dice are horrid words: Swear, steal, and be hanged.<sup>127</sup> He reprimanded those students who were foolishly wasting their time, indulging in gambling, and singing: "Let us play dice and time will pass quickly."<sup>128</sup>

In numerous sermons he raised his voice against the sin of foolishly wasting time. A man would be thought exceedingly foolish who was anxious as to how he might lose a hundred marks. If it were asked of the one thinking thus, "What are you thinking?" and he should reply, "How I might lose a hundred marks", he would be said to be most foolish. Well, more foolish is he who is anxious to lose time, since he can recover other goods — but time, no.

Though he is the first to scold the student, he does not go along with the many unfriendly remarks pronounced against his beloved sons — by townpeople, burgers and peasants.

A certain peasant wanted to prove that among all men, clerics are the most stupid. Here is his argument: The stonecutter or shoemaker makes six denarii a day. For any clerk who wishes to gain a prebend of a hundred pounds it is enough to learn but one word required in the examination.<sup>129</sup> If he does not know that one word,

<sup>125</sup> *De Consciencia*, ch. 25, ed. CHAMBON, p. 30: "Nota autem quod vix potest esse bonus clericus qui a pluribus magistris non audivit; similiter vix potest esse bonus confessor vel bene confessus, qui pluribus non fuerit confessus."

<sup>126</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 440, n° 470 (December 6, 1276).

<sup>127</sup> B.N., Lat. 15971, fol. 68; HASKINS, *Studies in Mediæval Culture*, p. 58, note 6: "Glosa taxillorum est: Jurabo, furabar, suspendar."

<sup>128</sup> *De Consciencia*, ch. 11, ed. CHAMBON, p. 17. "Ludamus ad aleas, et hujusmodi, et interim transbit tempus, et trademus illud oblivioni sic ludendo".

<sup>129</sup> "Clericus aliquis qui bene vult addiscere addiscit unum verbum per quod lucratur in examinatione unam prebendam centum librarum quam amittit si nescit illud verbum" (HAURÉAU, *Notices...*, IV, p. 70-71). The anti-cleric opponent meant

he loses his benefice. Although they could make so much with such a little effort, we see more unemployed clerics than we find peasants. Therefore, clerics are more stupid than peasants.

Robert knew well that to explain but one crucial word supposed a year of preparation. Therefore after quoting this Solomon-and-Markalf-sounding argument, he distinguished it and admitted only the second part of the syllogism: Although students could work, they don't. But he did not believe for a moment that his students were more stupid than peasants. He knew that the correct explanation of one word was sometimes the pivot of an examination.<sup>130</sup>

He tried to urge the student body to work for the sake of Theology, Madame La Haute Science, and not to be like many who would toil all day because they knew that a hundred pounds might depend upon remembering a single word at the examination.<sup>131</sup>

He saw many students who acted like fools. In order to convince themselves that they were not wasting their time in the schools, they gathered sheets of parchment and covered them with elegant bindings. Then they returned to their homes with sacks filled with parchment but with minds utterly empty. With bitter irony he asked them,

What is knowledge that can be stolen by a robber,  
gnawed by rats or worms, and destroyed by fire or water?<sup>132</sup>

The impatient and unwise students got their warning, too. They should listen as well as ask questions, and not imitate those who will not wait for the end of the question of the master but shout out: I know what you mean to say, *Bene scio quid vultis dicere*.<sup>133</sup>

The love for God's word was sacred in Robert's mind. He scolded the impatient ones who could not stand the long sermons and teaching. He tells us in one of his sermons an amusing anecdote from a preacher who came to preach a sermon to some monks. "They showed him into the cloister and whispered to him: 'Keep it

a definite allusion to the fact that the prolongation of a benefice was connected with successful examination.

<sup>130</sup> "Quod concedo saltem quoad hoc: Cum bene possunt operari, nec operantur" (HAURÉAU, *Notices* . . . , IV, p. 71).

<sup>131</sup> HASKINS, *Studies* . . . , p. 46; HAURÉAU, *Notices* . . . , IV, p. 70.

<sup>132</sup> D. C. MUNRO-G. C. SELLERY, *Mediæval Civilization* . . . , p. 352; cf. Ch. V. LANGLOIS, "L'éloquence sacrée au Moyen Age", in *Revue des Deux Mondes*, 63<sup>e</sup> année, 3<sup>e</sup> période, 115 (1893), p. 191-193, on Robert de Sorbonne.

<sup>133</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 146, verso; cf. HASKINS, *Studies* . . . , p. 57, note 1.



short. Keep it short.' Consequently, when all were assembled in Chapel, the preacher cried out: 'Every servant of God hears the words of God. You are not the servants of God if you do not listen to the words of God. Therefore you are the servants of the devil. Is that short enough?' Having said this, he departed."<sup>134</sup>

Robert de Sorbonne's writings are representative of the time when the passion for learning menaced the balance of spiritual equilibrium. He recommended that a good student ought to walk evenings along the banks of the Seine, not seeking for pleasure or to play but to ponder and repeat his lessons.<sup>135</sup> For him a conscientious student is one who prepares for examination, scarcely eats and drinks, puts aside every other business, searches for authorities referring to his subject, and frequents only those masters' classes who lecture on his subject. And finally, putting his hope in God he should say:

Beau sire Deus, de tous mes maus vous cri merci  
De tous vos biens, je vos merci.<sup>136</sup>

Robert's heartiest and most profound desire was to make his students realize that the worries and ambitions of university life — exams, lectures, questions, disputes and studies — are subordinated to a higher purpose, namely preparation for the last examination before the Great Chancellor God, when everybody will have to answer before the whole universe. Robert reminded the students if somebody failed in Paris, he could be reexamined by the Chancellor after a year's time. The latter might be induced to change his decision by relatives, by friends, or by gifts. On the day of the Last Judgment, neither wealth nor influence will help, *nec prece, nec precio*. The sentence will be final, and no canonist or decretist or artist may change the judgment of the Great Chancellor.<sup>137</sup> In naked frankness Robert states,

Not one man in a hundred goes to Paradise. I'm sorry to have to say it but, since it is true, I can't keep silent.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 195, col. 2; HAURÉAU, *Les propos...*, p. 146.

<sup>135</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 198: "Sic bonus scolaris sero debet ire spaciatum ad ripam Secane, non ut ibi ludatur, sed leccionem repetat vel meditetur." Cf. HASKINS, *Studies...*, p. 57, note 2.

<sup>136</sup> *De Consciencia...*, ch. 8, ed. CHAMBON, p. 11.

<sup>137</sup> *De Consciencia...*, ch. 4, ed. CHAMBON, p. 5.

<sup>138</sup> Paris, B.N., Lat. 15971, fol. 171, verso, col. 1. "De centum hominibus non vadit unus in paradisum; et piget me quando me oportet hoc dicere, sed quia verum est, non possum tacere" (HAURÉAU, *Les Propos...*, p. 145, note 3).



Robert deserved the epithet conferred upon him by posterity: *Robertus de Sorbona devotus, devotissimus doctor*, devout, very devout doctor.<sup>139</sup> The founder of the Sorbonne was the simplest and most practical moralist of his day. His language was that of simplicity, with little pretense at eloquence. For him the art of preaching was nothing else but a salutary means with which he might touch the hearts of his students. When he reached the dignity of Provisor, we may say he did not have students of his own. But he had them all as friends.

Many critics of our time blame him for his simplicity and repetition. They misunderstand his purpose. In his mind, the profession must serve the man, and not the man the profession. And because he succeeded in reaching the heart of his public, he was a real artist of his profession.<sup>140</sup>

Robert left a precious heritage to the coming centuries, the Christian tradition of Sorbonne, the secret of how to live together socially, irreprehensibly, and in a scholarly manner, as is becoming to the devoted members of a Christian institution: *vivere socialiter, et collegialiter et moraliter et scholariter*.<sup>141</sup>

Astrik L. GABRIEL.

The Mediæval Institute  
of the University of Notre Dame  
Indiana, U.S.A.

<sup>139</sup> FÉRET, *Faculté de Théologie...*, II, 213.

<sup>140</sup> François MAURIAC, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque Bernard Grasset, XI, p. 158: "Le métier est fait pour l'homme et non l'homme pour le métier; et à travers le métier, c'est l'homme que l'artiste doit atteindre."

<sup>141</sup> BONNERET, *o.c.*, 5. Passage quoted from the Register of the Priors of the Sorbonne to the year 1459; M<sup>sr</sup> P. Glorieux, rector of the University of Lille is writing a monumental work on Robert de Sorbonne and his College. The first part of the work will deal with the biography of Robert de Sorbonne and his work, treatises, sermons, etc.; the second part will contain the history of the College of Sorbonne, documents related to it, and a list of the fellows of the Sorbonne.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

*Dictionnaire de Spiritualité.* Fascicules XVI-XVII, *Cor à Cyrille de Scythopolis.* Paris, Beauchesne, 1953, Col. 2289-2708.

Ces fascicules terminent le deuxième volume du Dictionnaire de spiritualité. Les principaux articles y sont ceux de Denys Gorce, « Spiritualité et hygiène du corps » (col. 2338-2378), Robert Brunet, « Corps mystique et spiritualité » (col. 2378-2403), Ephrem Boularand, « Crainte » (col. 2463-2511), Michel-Jean Picard, « Chemin de la croix » (col. 2577-2606). Ce sont là de très belles études qui contiennent non seulement des éclaircissements historiques et doctrinaux, mais aussi des conclusions pratiques; celui de Denys Gorce sur le corps humain est digne d'une mention particulière.

Sous le titre « Crises affectives » (col. 2537-2556) Joseph MacAvoy décrit l'aspect psychologique des différentes phases décisives de la vie humaine. Le travail s'oriente dans le sens de la psychanalyse contemporaine; certaines descriptions ne sont pas sans utilité spirituelle, mais il nous semble que la thérapeutique surnaturelle y est trop sommairement exposée.

L'apparition de chaque nouveau fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité* satisfait une attente universelle et l'on ne peut que souhaiter la publication de tout l'ouvrage.

G. L.

\* \* \*

MARIE-JOSEPH LORY. — *La Pensée religieuse de Léon Bloy.* Paris, Desclée De Brouwer, 1951. 22 cm., xxv-351 p.

Après de longues et patientes recherches sur le caractère, la mentalité et l'œuvre de Léon Bloy, M. Lory, actuellement professeur à Bruges, obtenait le doctorat ès lettres en Sorbonne pour sa thèse que reproduit le présent ouvrage. C'est l'étude la plus complète, impartiale et pondérée que nous ayons sur cet étrange et en fin de compte sympathique personnage, qui est un tissu d'antinomies et de contrastes et qui suscite, encore aujourd'hui, autant d'admiration délirante que de mauvaise humeur méprisante. D'aucuns ont cru qu'il était possédé du diable, tandis que d'autres ont prétendu qu'il était submergé par le surnaturel. La vérité semble être entre ces deux opinions extrêmes. En Bloy, les attributs les plus opposés se combinent en un curieux alliage: sublime et grossier jusqu'à la vulgarité, mystique et sensuel, tendre et brutal, courageux et paresseux, mendiant et ingrat, enthousiaste et désespéré, croyant et blasphémateur, priant avec dévotion et insultant avec haine, pratiquant assidu et anticlérical acerbe, loyal envers l'Église et bavant sur le pape, anarchiste et réactionnaire, visionnaire et pamphlétaire, reclus et client de cabarets, contempteur de la société bourgeoise et en même temps s'attendant à ce qu'elle le fasse vivre, spectateur dégoûté des événements politiques en France et en même temps n'utilisant jamais



son bulletin de vote. Tels sont quelques-uns des traits saillants de la physiologie compliquée de Léon Bloy.

Aigri et grognard, d'une émotivité anormale qui le rendait inadapté, Bloy avait le don d'antagoniser presque tout le monde qu'il rencontrait. Il dédaignait la mesure, les nuances, les ménagements. Peu à l'aise dans les abstractions, il pensait par intuition et par sentiment plutôt que par raisonnement, en imaginaire plutôt qu'en intellectuel, en poète plutôt qu'en théologien, et il matérialisait souvent ce qui est du domaine de la pure spiritualité.

Bien que l'on puisse mettre en doute la valeur de ses procédés et la qualité doctrinale de ses affirmations, il rendit service à l'Église en contribuant à réveiller un certain nombre de ceux qu'il appelait « les dormeurs » et en leur donnant le sens des réalités spirituelles et la conscience de leur âme. Il serait absurde cependant de vouloir en faire un Docteur de l'Église. Sa valeur vient, non de sa théologie ou de son apologétique, mais de son témoignage. « Bloy est un témoin, un confesseur de la foi. La manière dont il la confesse n'est pas du goût de tous: on l'aurait voulu moins brutal, plus nuancé. Mais y eut-il, en ce temps-là, chez les écrivains du moins, beaucoup d'hommes capables de faire preuve d'autant de courage, de foi, d'absence de respect humain? »

Tout en n'atténuant aucune des déficiences humaines de Bloy, l'auteur montre son héroïsme, sa foi profonde, sa sincérité, sa soif de justice, son élan vers Dieu et l'influence bienfaisante qu'il eut auprès d'un petit groupe d'âmes d'élite. Le livre de M. Lory comprend trois parties: « la psychologie de Léon Bloy », « l'univers intérieur de Léon Bloy », et « Léon Bloy et la crise de conscience contemporaine ». Il serait impossible de résumer en quelques lignes ce riche et substantiel ouvrage, tant est abondante l'information qu'on y trouve et nuancé le jugement que porte l'auteur. Il faut tout simplement le lire et le relire.

On nous permettra de signaler une lacune dans sa bibliographie pourtant bien copieuse. Il n'est pas fait mention du livre du Père Gilles Langlois, o.m.i., autrefois professeur à l'Université d'Ottawa et maintenant missionnaire au Chili. Ce livre de 250 pages, intitulé « Léon Bloy, mendiant de la souffrance », était une thèse qui avait mérité à son auteur la distinction académique de docteur ès lettres, titre dont jouit aussi M. Lory. C'est, croyons-nous, le seul volume sur Bloy qui ait paru au Canada.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JAMES J. TALMAN and RUTH DAVIS TALMAN. — "*Western*" — 1878-1953. *Being The History of The Origins and Development of The University of Western Ontario During Its First Seventy-Five Years*. London, Canada, University of Western Ontario, 1953. xv-185 [ 8 ] p.

In 1951 the Massey report, in the chapter devoted to the universities, stated:

They also serve the national cause in so many ways, direct and indirect, that theirs must be regarded as the finest of contributions to national strength and unity.

Now in 1953, two years later, comes this history of the University of Western Ontario covering activities of seventy-five years which shows clearly how well this institution has done its part in serving the nation.

In this well-written readable story, one can follow the hopes and realizations of the University of Western Ontario from its earliest humblest beginnings, and as one does so, one may visualize the steady development of Canada's national



importance and national culture. How inspiring it is to meet in these pages such outstanding characters as the Reverend Dr. Isaac Hellmuth, the Reverend Alfred Peache, Dr. Nathaniel C. James and many other brilliant men who have generously given of their time and talents to foster the well-being of this very important centre of Canadian education.

It is impossible to overestimate the importance and the quality of the work done by such public-spirited cultured pioneers. Canada has been blessed in the past with a generous number of them. But to date Canadians have not heard enough about them. That is why ‘“Western” — 1878-1953’ will be welcomed and enjoyed by all those interested in Canada’s educational progress. This work will instil at the same time much pride in the past and great inspiration for the future.

Written by scholars, this history reflects the careful, thoughtful character of one who really knows books and how to produce the best ones. The chronological arrangement of the contents supplements a useful index to make all the material readily available for quick reference. The binding is durable and attractive. These features have been strengthened and even co-ordinated by using as endpapers a beautiful photograph of the university’s campus. The Talmans are justly proud of the University of Western Ontario; the reading of ‘“Western” — 1878-1953’ will confirm the fact that the University of Western Ontario has just cause to be proud of the Talmans.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.

\* \* \*

JEAN-JACQUES CHARTRAND. — *Le Solitaire du Boulevard Gouin*. Roman. Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1953. 19,5 cm., 234 p.

Il y avait une fois un roi. Il était très bon, mais il était jaloux de sa femme parce qu’elle aimait mieux chanter que s’occuper de ses deux enfants. Un jour la petite princesse tombe malade et meurt. Fou de douleur, le roi chasse sa femme; elle part emportant avec elle le cadavre de sa petite fille.

Un beau jour, bien des années après, le roi s’ennuie de sa femme. Il part à sa recherche avec son fils, le prince Jacques. Mais les dieux punissent toujours les méchants: une effroyable tempête s’élève et la mer en furie engloutit leur bateau. Seul le prince échappe à la mort. Il arrive dans un pays étranger où il rencontre la plus belle princesse du monde. Ils s’aiment, ils s’épousent.

Malédiction! c’est sa sœur! Sa mère retrouvée lui apprend comment elle a ressuscité son enfant. Le prince atterré s’enfuit et la princesse meurt de douleur.

De retour dans son pays, le prince est bien malheureux. Un jour il assiste au bal de fiançailles de son meilleur ami. Coup de foudre, la fiancée, c’est sa femme-sœur re-ressuscitée! Ce n’est, hélas! qu’une ressemblance, mais elle porte tout de même au cou le bijou mystérieux de la princesse disparue. Le prince lui déclare son amour, elle l’aime aussi, mais il y a le fiancé auquel il ne faut pas faire de peine. Les bons génies veillent cependant, et un accident de chasse supprime commodément le fiancé. Ils s’épousèrent donc, mais l’histoire ne dit pas combien ils eurent d’enfants.

Voilà le charmant conte de monsieur Jean-Jacques Chartrand. En vérité, il situe l’action à Montréal et à Paris, et ses personnages s’appellent Jacques Martin et Yvonne Douvrelet, mais on ne peut s’y tromper. Son héros est le plus beau, le plus intelligent de tous les avocats, son héroïne, la plus belle, la plus gracieuse,

la plus intelligente, la plus pieuse de toutes les jeunes filles du monde. Et il y a « la croix que sa mère lui a donnée » !

Il faut remercier l'auteur d'avoir écrit, dans le style propre au genre, c'est-à-dire surchargé d'adjectifs laudatifs, un bien beau conte de fées.

René DE CHANTAL.

\* \* \*

LYSE LONGPRÉ. — *La Magie des Ruines*. Roman. Montréal, Les Éditions Chantecler, 1953, 19,5 cm., 201 p.

Une citation de Péguy en épigraphe nous éclaire sur le sens du titre: « Pour aimer son prochain il n'y a qu'à se laisser aller, il n'y a qu'à regarder tant de détresse. » Le prochain en détresse que l'auteur nous invite à aimer est pourtant assez content de son sort. Pierre Labrosse a bien réussi sa vie: il est riche, marié, il a deux filles, une grosse voiture, une luxueuse maison sur le bon côté du Mont-Royal. Cependant c'est un égoïste doublé d'un vaniteux qui ne s'intéresse qu'à Pierre Labrosse.

A la fin, sa femme et ses filles le quittent. Seul, malade, dégoûté de la vie, incapable de retrouver la foi de son enfance, le héros est bien puni. La morale y trouve son compte.

Le style ne rachète guère la banalité de l'intrigue. L'auteur a la manie exaspérante d'employer à toutes les deux ou trois phrases le tour exclamatif ou interrogatif. De plus le choix des mots rares, des tournures inusitées témoignent chez mademoiselle Longpré d'un ardent désir d'écrire dans le meilleur français possible. Les canadianismes, qui ne manquent pas, par ailleurs, ne font que rendre plus sensible la fausseté de ce style ampoulé. C'est là un des écueils auquel n'échappent que rarement nos écrivains: comment faire *vrai* sans tomber dans le *canayen*? On pourrait commencer par écrire simplement, sobrement, sans vouloir forcer la langue.

René DE CHANTAL.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# Table de matières

ANNÉE 1953

---

## Articles de fond

	PAGES
AMOROSO-LIMA (A.). — <i>L'Amérique en face de la culture universelle</i> .....	295-321
BOUTIN (L.-N.), o.m.i. — <i>Conseil ou précepte en matière d'abstinence</i> .....	20-36
BOYER (C.), s.j. — <i>Comment peut se réaliser la réunion des chrétiens</i> .....	50-62
DASSONVILLE (M.-M.). — <i>La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de La Ramée</i> .....	322-355
DÉSY (J.). — <i>Le milieu de culture</i> .....	261-276
DUMAS (E.). — <i>L'Histoire du Canada français du chanoine Groulx</i> .....	356-359
FREED (P.). — <i>Hugo Wulf</i> .....	243-246
GABRIEL (A.-L.). — <i>Robert de Sorbonne</i> .....	473-514
GRAHAM (T. F.). — <i>Doll Play Phantasies of Negro and White Primary School Children</i> .....	229-242
GREENWOOD (T.). — <i>La nature des mathématiques selon Aristote</i> .....	216-228
HARLOW (N.). — <i>Bibliographers in an age of scientists</i> .....	37-49
LAJEUNESSE (P.), o.m.i. — <i>L'Église catholique en Afrique du Sud</i> .....	157-186
LEFEBVRE (F.). — <i>Philosophie ou théologie de l'histoire ?</i> ..	277-284
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Notre économie familiale avant 1840</i> ..	63-83



	PAGES
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Notre économie familiale de 1840 à 1940</i> .....	416-440
MAYRAND (L.). — <i>Une fondation canadienne, l'Institut de la Providence au Chili</i> .....	379-394
NORMANDIN (R.), o.m.i. — <i>Épines ou roses. Les plaisirs dans la vie chrétienne</i> .....	7-19
— <i>Notre grand chancelier n'est plus</i> .....	129-130
O'GRADY (E.). — <i>Une critique littéraire saine</i> .....	285-294
PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — <i>L'éducation physique dans le développement intégral de la personnalité</i> .... 131-156; 441-472	
RÉDACTION (La). — <i>Son Excellence M<sup>re</sup> Joseph-Marie Lemieux, o.p.</i> .....	377-379
ROUSSIN (M.). — <i>Quand les illusions deviennent réalités</i> ....	395-415
SYLVESTRE (G.). — <i>Introduction à l'histoire de la littérature canadienne</i> .....	84-109; 187-215

---

## *Chronique universitaire*

110-116; 247-250; 360-364.

---

## *Bibliographie*

---

### *Comptes rendus bibliographiques*

AMIOT (F.). — <i>La Bible apocryphe. 2. Évangiles apocryphes.</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	366
ANSELME (Frère). — <i>Étude et Formation des Caractères</i> (René-K. Cornet) .....	257-259
ARLAND (Marcel). — <i>La Prose française.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	259

	PAGES
BAILLY (Abbé G.). — <i>Psautier romain-français. Pour réciter et comprendre mieux le bréviaire.</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	254
BERTRAND-SERRET (René). — <i>La Superstition transformiste.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	373-374
BORIES (Marcel). — <i>Ma vie par la Croix.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	253-254
BOUDENS (Robrecht), o.m.i. — <i>M<sup>or</sup> Ch.-J.-E. de Mazenod, évêque de Marseille (1837-1861), et la Politique.</i> (Maurice Gilbert, o.m.i.) .....	121-122
BOYER (Chanoine). — <i>Questions actuelles de Pédagogie catéchistique.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	255
BRENNAN (Robert Edward), o.p. — <i>General Psychology.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	124-125
<i>Cahiers Laënnec.</i> 1951, n <sup>o</sup> 4; 1952. <i>Le Serment d'Hippocrate.</i> 1952, n <sup>os</sup> 1 et 2. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ...	371-373
CAMBISE (Luigi), éd. — <i>Mondo Cattolico.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	119
CHARTRAND (Jean-Jacques). — <i>Le Solitaire du Boulevard Gouin.</i> (René de Chantal) .....	517-518
CHEVROT (M <sup>sr</sup> ). — <i>Les Béatitudes.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	252
CRAMPON (Chanoine). — <i>La Sainte Bible.</i> Traduction d'après les textes originaux. <i>L'Ancien Testament</i> , traduction révisée par J. Bonsirven, s.j., <i>Le Nouveau Testament</i> , traduction nouvelle par A. Tricot. (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	251
DAGENS (Jean). — <i>Bérulle et les Origines de la Restauration catholique (1517-1611).</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) ...	120
<i>Dictionnaire de Spiritualité.</i> (G. L.) .....	515
FOULQUIÉ (Paul). — <i>Psychologie.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	123-124

	PAGES
FRÉGAULT (Guy). — <i>Le Grand Marquis</i> . (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	128
FRÉGAULT (Guy), Michel BRUNET, Marcel TRUDEL. — <i>Histoire du Canada par les Textes</i> . (Patrice Corriveau, o.m.i.)	126
GOGOL (Nicolas). — <i>Méditations sur la divine Liturgie</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	254-255
GROSS (M <sup>sr</sup> Joseph). — <i>Plus près de vous Seigneur; conférences aux religieuses</i> . (Roland Ostiguy, o.m.i.) .....	253
GROULX (Lionel). — <i>Histoire du Canada depuis la Découverte</i> . (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	126-127
GUILLAUME (Michel-Maurice). — <i>Textes français</i> . T. I. <i>Du X<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle</i> . T. II. <i>Du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle</i> . Suivis d'un <i>Choix de citations françaises</i> . (René de Chantal) .....	374-376
HACKEL (Alexi). — <i>Les Icones dans l'Église d'Orient</i> . (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	368-369
HENZE (Clemens M.), c.ss.r. — <i>Quatriduum Exercitiorum Spiritualium pro Sacerdotibus</i> . (Gérard Cloutier, o.m.i.)	367
HERNANDEZ (Eusebio), s.j. et RESTREPO (Felix), s.j. — <i>Llave del Griego</i> . (Jean-Marc Poliquin) .....	260
HOUYOUX (Joseph). — <i>Pour ou contre les Écoles de Bonheur</i> .....	256,371
— <i>Le vrai Visage des Écoles de Bonheur</i> . (Raymond-H. Shevenell, o.m.i.) .....	371
HUNERMANN (G.). — <i>Le Mendiant de Grenade. La Vie de saint Jean de Dieu</i> . (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	369
JUNGMANN (Joseph-André), s.j. — <i>Missarum Sollemnia. Explication générique de la Messe romaine</i> . (J.-Rhéal Laurin, o.m.i.) .....	117
<i>L'Activité du Saint-Siège en 1951</i> . (Gaston Carrière, o.m.i.)	118-119



	PAGES
LANCTÔT (Gustave). — <i>Filles de Joie ou Filles du Roi. Étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	127
— <i>L'Œuvre de la France en Amérique du Nord. Bibliographie sélective et critique.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	127
LATOURELLE (René), s.j. — <i>Études sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	122
LAWRENCE (Claude J. V.), O.M.I. — <i>The Journey of a Soul. Fr. Guillaume's Vocation.</i> (Maurice Gilbert, o.m.i.) ...	120
LECLERCQ (Chanoine Jacques). — <i>Valeurs chrétiennes.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	368
LEEN (Edward), c.s.sp. — <i>La Pentecôte continue ... Le Saint-Esprit et son œuvre dans nos âmes.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	367-368
LOCHET (Louis). — <i>L'Apôtre dans le Mystère de l'Église.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	252-253
LONGPRÉ (Lyse). — <i>La Magie des Ruines.</i> (René de Chantal) .....	518
LORY (Marie-Joseph). — <i>La Pensée religieuse de Léon Bloy.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	515-516
MOLLAT (Michel). — <i>Le Commerce maritime normand à la fin du Moyen Âge.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	126
MONTESORI (Maria). — <i>Pédagogie scientifique. La Découverte de l'Enfant.</i> (Raymond-H. Shevenell, o.m.i.) ...	123
NADEAU (Eugène), o.m.i. — <i>Un Louis d'Or, le Chevalier Louis Émond (1876-1949).</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	369-370
NAGAI (Paul). — <i>Les Cloches de Nagasaki. Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki.</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	256
<i>Officium Divinum Parvum. — Bréviaire simplifié pour les religieuses des Congrégations actives et pour les laïcs. Latin-Français.</i> (Léopold Lanctôt, o.m.i.) .....	367

	PAGES
OLIVIER (Bernard), o.p. — <i>Petit Traité de l'Espérance chrétienne.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	251-252
PARSCH (Dom Pius). — <i>Le Bréviaire expliqué dans l'Esprit du Renouveau liturgique.</i> (J.-Rhéal Laurin, o.m.i.) ...	118
PAUL-MARIE DE LA CROIX, o.c.d. — <i>L'Ancien Testament, Source de Vie spirituelle.</i> (Léopold Lancôt, o.m.i.) .....	365
PÉLOQUIN (Bonaventure), o.f.m. — <i>Catéchisme du Discernement des Esprits.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	255
RESTREPO (P. Felix), s.j. — <i>Diseno de Semantica general.</i> (Jean-Marc Poliquin) .....	260
REY-HERME (P. A.). — <i>L'Enfant et son Devenir.</i> (Raymond-H. Shevenell, o.m.i.) .....	370
RUMILLY (Robert). — <i>Histoire de la Province de Québec.</i> Vol. 24, 25, 26. (Patrice Corriveau, o.m.i.) .....	259
SIMON (J.). — <i>Le Prêtre, d'après le Vénérable Libermann.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	252
TALMAN (James J. et Ruth Davis). — « <i>Western</i> » — 1878-1953. (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) .....	516-517
TAYLOR (Archer) and Frederic J. MOSHER. — <i>The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma.</i> (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) .....	125
TISSOT (Dom Henri), moine de Solesme. — <i>Les Pères vous parlent de l'Évangile. I. Le Temporal.</i> (Léopold Lancôt, o.m.i.) .....	366
<i>Tolérance et Communauté humaine.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	257
TRUDEL (Marcel). — <i>Le Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.) ...	128

**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**





**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Section spéciale**  
**Volume vingt-troisième**  
**1953**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**





# *The Notion of Reverence*

---

There are prophets of the day who tell us that ours is an age of religious reawakening: modern man, stripped of the illusions conjured up by nineteenth-century liberalism and materialism, is again turning his thoughts Godward. As evidence, we are told, look to the enthusiastic reception of religious novels and plays and moving pictures. Or let an article on a religious topic appear in a popular magazine; the correspondence columns are sure to swell with vigorous expressions of the readers' views. Perhaps this sort of thing is indeed symptomatic of a true revival of the religious spirit — despite the rather meager increases in conversions and church attendance, despite the continuing spread of crime and the breakdown in family life and public morality. Perhaps. But in cold logic such evidence would seem to warrant a more modest conclusion: that there is a livelier interest in *talking* about religion.

A distinguishing feature of today's religious talk and writing is an air of familiarity, of intimacy, with things divine. People discuss God and the ways of God in much the same way they refer to the doings of the President or the Secretary of State. There is little fear of the Lord in it all. Such phenomena as *The Bells of St. Mary's* or *The Keys of the Kingdom* (the praiseworthy motives of their authors are not doubted) hardly leave their audience imbued with a deep sense of God's awesome majesty. The attitude has crept into prayer itself. All too often praying seems to mean striking a bargain with the Almighty. The "devout" (should we say the "devotulæ"!) will compare notes about the "power" of their favorite devotions, much as they would check prices in Macy's basement. One is tempted to say many of them approach a new novena in about the same frame of mind John L. Lewis approaches the collective-bargaining table. What is needed is a more vivid sense of God's sublimity and sovereign grandeur. It is true that Christianity is a gospel of love, that it invites man to draw near to God. But is it not equally true that Christian

love burned brightest precisely among the first Christians, those men and women who were steeped in the spirit of the Old Testament, who had been permeated with a sense of Jahweh's unspeakable majesty? In our own pagan day a renewed sense of the fear of God might well be one of the finest preparations for loving Him.

It is an aspect of the fear of God that the present paper sets out to investigate. We are going to examine the concept of reverence as elaborated by St. Thomas Aquinas. For him (as for medieval theologians generally) reverence must always be classified as a form of fear. "Revereri, in quantum huiusmodi, est actus timoris."<sup>1</sup> But before plunging into the writings of St. Thomas, it would be useful to summarize the background of his thought. "Saint Thomas", as Dom Lottin puts it so aptly, "n'est pas un météore tombé des cieux, un Melchisédech sans père ni mère."<sup>2</sup> Any deep appreciation of his thought is difficult if we study him in isolation from the rich tradition of which he was a recipient.

## I. — THE PREDECESSORS OF ST. THOMAS.

If scholastic theology considers reverence a species of fear, such teaching must ultimately have its roots in the Scriptural doctrine on the fear of God. But the abundant teaching in Scripture on the fear of God is too well known to demand a detailed analysis here. Almost every page of the Old Testament extolls the fear of God as a primary characteristic of the upright and religious man. In the New Testament, it is true, the emphasis is upon love, fear's opposite. Christ makes love His "new commandment"; the writings of St. Paul and St. John make it clear that the Christian ideal is to be motivated by love. Fear of the divine wrath can, indeed, be a salutary thing; Christ Himself explicitly tells us to fear him who can destroy both soul and body in hell. But this fear of God's punishments will diminish the more one advances in His love. St. John pictures love and fear as two contrary forces in the souls; the more love grows, the more it chokes out fear.

<sup>1</sup> *III Sent.*, D. 9, Q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

<sup>2</sup> *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Tome III (Louvain: 1949), p. 592.

Love has no room for fear; and indeed, love drives out fear when it is perfect love, since fear only serves for correction. The man who is still afraid has not yet reached the full measure of love.<sup>3</sup>

These words of St. John rule out at least every base, self-regarding type of fear from the perfect Christian soul. But is there perhaps not room, alongside the most sublime love, for a very elevated form of fear, a fear which has been purified and transformed by love itself? St. Augustine raises the problem in commenting on the above passage from St. John. In first looking at the text, he declares emphatically that fear is only the "beginning of wisdom"; it characterizes the lives of those who have just been converted to godly living. It paves the way for love to enter their souls. But once love enters, it begins to drive fear out. "Quantum [ caritas ] fit interior, timor pellitur foras. Major caritas, minor timor; minor caritas, major timor."<sup>4</sup> What then are we to make of that other text of Scripture, "Timor Domini castus, permanens in sæculum sæculi"?<sup>5</sup> How can fear endure forever if love drives it out?

It is the word "castus", St. Augustine tells us, which contains the key to the problem. A *chaste* fear of God is a vastly different thing from a fear of His punishments; rather than being opposed to love, it is love's natural accompaniment. Consider the example of two wives, one a wench longing to commit adultery, the other a faithful and loving spouse. Both entertain fear with regard to their husbands. The adulterous woman finds her husband's presence distasteful; when he is absent she is in continual fear that he will come home and discover her in adultery. The other wife longs for her husband's presence; her only fear is the possibility of separation from him. Apply this analogy to the Christian soul, says the saint, and you can understand the two fears mentioned in the Scriptures, the fear which love drives out and the fear which remains forever. The man who has not completely broken with sin fears the day of judgment; the man who has been made perfect in love fears only the possibility of being separated from the God of love. The one fear is called servile, be-

<sup>3</sup> I John 4: 18.

<sup>4</sup> *In Epist. 1 Joan.*, tr. 9, # 4 (P.L. 35: 2047).

<sup>5</sup> Ps. 18: 10. St. Augustine always cites the text in this way ("timor Domini castus . . ."). The Vulgate reads: "timor Domini *sanctus* . . ."



cause it resembles the attitude of a slave; the other fear is called either "chaste" or "filial," depending upon whether the soul is considered as being espoused to God or as being His child. Since the time of St. Augustine, this division and this terminology have been firmly fixed in Catholic theology.<sup>6</sup>

During the twelfth and thirteenth centuries these notions of St. Augustine were discussed at length, and it was from his notion of filial or chaste fear that the medieval theologians developed their doctrine of reverence. The most important factor contributing to this development was the rise of theology of the gifts of the Holy Spirit.<sup>7</sup> The Schoolmen's teaching on reverence was in fact a by-product of their theology of the gifts. The one gift which received far more detailed attention than all the others was the gift of the fear of the Lord. This gift was readily identified with the chaste or filial fear described by St. Augustine, for a gift of the Holy Spirit surely would have to be the loftiest form of fear. A fear of being separated from God, such as St. Augustine had described, could be classified as a gift of the Holy Spirit — but only as long as we take into account just man's present condition on earth, when there is always the possibility of falling into sin and being separated from God. But what of Christ, Who was without sin? What of the angels and saints in heaven, who know that their beatifying union with God cannot be lost? What other possibility for fearing is left, once the "timor pœnæ" (servile fear) and "timor culpæ" (chaste fear) have been removed? And yet surely Christ, the angels, the blessed in heaven have all the gifts, fear included. Peter Abelard did have the hardihood to deny it; he said that the spirit of the fear of the Lord was not in Christ and that even a "timor castus" could not re-

<sup>6</sup> In addition to the passage cited in footnote 4 (his fullest exposition), St. Augustine also treats these ideas in *In Joan.*, tr. 85 (P.L. 35: 1849); *De Spiritu et Littera*, cap. 32 (P.L. 44: 236); *Sermo 161*, cap. 9 (P.L. 38: 883); *Sermo 270*, # 4 (P.L. 38: 1241); *De Civitate Dei*, Lib. 14, cap. 9 (P.L. 41: 416).

<sup>7</sup> This development has been traced by O. LOTTIN, O.S.B., in *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Tome III (Louvain: 1949), "Les dons du Saint-Esprit du XII<sup>e</sup> siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin," pp. 329-456; and J. DE BLIC, S.J., "Pour l'histoire de la théologie des dons", in *Revue d'ascétique et de mystique*, Vol. 22 (1946), pp. 117-179.

main in the next life. Both these propositions were promptly condemned by the council of Sens in 1140.<sup>8</sup>

But Abelard's influence in the matter seems to have been small. The other scholastics were practically unanimous in affirming that the fear of the Lord was indeed in Christ and in the angels and saints. They were thus forced to make some very penetrating analyses of the fear of God. In addition to the fear of being separated from Him, they had to discover a form of fear which abstracts from man's present possibility of falling into sin, a fear which is simply the result of the creature being confronted with his Creator and which would therefore be a natural sentiment of all rational creatures. The "isolation" of this kind of fear, the designation of its precise nature and object, offers a good example of the nicety and penetration of medieval analysis. There was, naturally enough, some disagreement about the nature of this fear. But on one point there was complete agreement. No matter what they thought about this special kind of fear, the scholastics all agreed that the word best suited to describe it is *reverence*. By the middle of the twelfth century, "reverence" had become a technical term to designate filial fear in its highest form, the form in which it is found even in Christ and the elect. Let us consider some examples.

Already in the theological school at Laon in the early years of the twelfth century we find the term "reverence" applied to filial fear. The *Sententiæ Anselmi*, after saying that filial fear will "remain for ever", goes on to identify it quite simply with reverence, without any distinctions. No effort is made to analyse the reverential act, but its motive is assigned — the divine majesty, in contradistinction to the divine mercy, which is the motive for the opposite

<sup>8</sup> D.B., 378, 382. We have not found the expression of these ideas in Abelard's writings (except his retraction of them: *Apologia*, P.L. 178: 107-108). In the *Sic et Non*, 78 and 152 (P.L. 178: 1453 and 1600), he does list some conflicting "authorities" on the question of fear in Christ and the elect, but surely there must have been a further basis for the condemnation. St. Bernard refers to these ideas on fear in his letter to Pope Innocent II about the errors of Abelard (*Epistola CXC*, cap. 4, P.L. 182: 1062). The authenticity of the entire list of Abelard's errors is thoroughly treated by J. RIVIÈRE, "Les 'capitula' d'Abélard condamnés au concile de Sens", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 5 (1933), pp. 5-22. On the date of the Council of Sens, see J. SIKES, *Peter Abailard* (Cambridge: 1932), pp. 229-231.

emotion, love.<sup>9</sup> Hugh of St. Victor takes up the question of how there can be fear in heaven, when there is no longer any possibility of being punished. He is evidently hard pressed to answer. He suggests that in some fashion there will be "fear without fear"! And yet, he insists, there will be *reverence* — though he tells us nothing more about the nature of reverence.<sup>10</sup> The author of the *Summa Sententiarum*, while obviously leaning heavily upon the *Sententiæ Anselmi*, nevertheless renders the doctrine of his predecessors a little more precise. Filial fear, he says, is found in those who have reached the perfection of pure love. They no longer fear being punished, but while on earth they fear the possibility of separation from God. In heaven the fear of separation will disappear too; there will be left only pure reverence, motivated by a consideration of God's majesty.<sup>11</sup>

When we come to Peter Lombard, we find a fairly full discussion of the fear of the Lord. In his "distinctio" on the gifts of the Holy Spirit seven of the nine chapters deal with the one gift of fear, precisely because of the special difficulties which this gift involves. The Lombard introduces the terminology of "duo usus" in the gift of fear (fear of separation from God and reverence), a terminology widely followed by his successors. He is also the first one to give a definition of reverence: "love that is mingled with subjection". But he merely gives the definition — without explanation, without trying to show how the sentiment of reverence can be classed as a fear and nevertheless be defined in terms of love, its very opposite.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> "Hunc [ filialem ] timorem dicit Augustinus non aliud esse quam reverentiam quandam, quam Deo exhibemus. Duo sunt quippe in Deo, incomprehensibilis maiestas, pro qua verendus, et inæstimabilis misericordia et benignitas, pro qua est diligendus." F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 18, Heft 2-3 (Münster: 1919), p. 106.

<sup>10</sup> "Sed cum mutabilitas nulla erit, tunc nulla ex incerto suspicionis pœna inerit. Et tunc timor quodammodo sine timore erit, ubi et de stabilitate certi sumus; et tamen reverentiam Creatori exhibere non desistemus." *De Sacramentis Christianæ Fidei*, Lib. II, Pars 13, cap. 5 (P.L. 176: 528). Cf. also cap. 4 (col. 527).

<sup>11</sup> "Non enim timent perfecti puniri gehennali pœna, sed separari in præsentibus per aliquam culpam, in futuro vero nec puniri nec separari timebunt; et tamen erit ibi timor, scilicet reverentia. Duo enim in ipso Deo attendunt, majestatem et pietatem; ex majestate reverentia, ex pietate dilectio." Tract. III, cap. 17 (P.L. 176: 115-116).

<sup>12</sup> "Septem illa dona et in Angelis modo sunt et in animabus sanctis feliciter viventibus et in nobis erunt in futuro, sed non habebunt omnia hos usus sive hæc officia, quæ nunc habent; ut verbi gratia, timor filialis modo facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo, facit etiam nos revereri eundem; in futuro vero faciet nos revereri, quando non timebimus separari, vel offendere. Non ergo



Shortly after Peter Lombard composed his *Sentences*, a number of theologians break with the traditional doctrine that reverence is a form of fear. True, they discuss it in their writings on fear; they admit it is classed as fear. But for various reasons they feel that fear is not here being used in its proper sense. Gandulf of Bologna, for instance, says that reverence is really identical with humility. The only reason for calling it fear seems to be that it is a result of fear.<sup>13</sup> Alan of Lille sets out to identify the gift of fear with one of the virtues, in accord with his usual doctrine that the virtues and gifts are not really distinct. That holy fear which is a gift of the Holy Spirit and which remains forever must be identical with the *virtue* of reverence, the virtue which inclines one to show the proper cult of honor to dignitaries. This reverence is called fear simply because it is sometimes accompanied by fear.<sup>14</sup> Likewise Simon of Tournai questions the propriety of calling reverence fear. Rather we should say it is connected with fear; hence the name fear has been transferred to the reverence with which it has a connection. But he does not explain the connection, nor does he (as the last two men did) go on to identify reverence with some virtue.<sup>15</sup>

Other writers, however, hewed close to the line laid down by Peter Lombard. Thus we find Peter of Poitiers making the usual

metus separationis vel offensionis nunc est in Angelis vel animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed reverentia, quæ est mixta cum subiectione dilectio . . ." *Lib. III Sententiarum*, D. 34, cap. 3 (Quaracchi ed., tome 2, p. 801). Cf. also cap. 8. The definition of reverence he gives ("mixta cum subiectione dilectio") is most probably taken from Cassiodorus; cf. *Expositio in Psalterium*, Ps. 18: 10 (P.L. 70: 141): "Mixta enim cum pavore dilectio timor est Domini, qui usu sæculari reverentia nuncupatur."

<sup>13</sup> "Reverentiam autem intelligimus humilitatem mentis. Sic potest dici castus timor reverentia, id est humilitas, quæ provenit ex timore." *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri Quatuor*, edited by J. de Walter (Vienna: 1924), # 130, p. 372. Cf. also # 133, p. 373.

<sup>14</sup> "Quam virtutum dicemus esse timorem nisi timorem dicamus reverentiam quæ aliquando timor dicitur quia timorem comitatur? De qua dicitur: 'timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.' Non enim hoc intelligi potest vel de initiali vel de casto timore: nullus enim in futuro timebit vel puniri vel separari. De reverentia ergo illud intelligitur . . ." "Le Traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit," edited by O. LOTTIN, O.S.B., *Medieval Studies*, Vol. 12 (1950), p. 53. For his notions on the *virtue* of reverence, cf. p. 31.

<sup>15</sup> "Huic timori [casto] est annexa reverentia, transsumpto nomine ab eo cui adiunctum est ad id quod adiunctum est. De hac autem reverentia dicitur quia sit timor 'permanens in sæculum sæculi.' Sancti enim æternaliter reverebuntur Deum, sed non æternaliter timebunt ab eo separari: quia erunt confirmati." *Les Disputationes de Simon de Tournai*, edited by J. Warichez in *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fasc. 12 (Louvain: 1932), Disp. 36, p. 109. The same ideas are found in Disp. 75, p. 216.

distinction between the "two uses" of filial fear; on earth there is both the "usus separationis" and the "usus reverentiæ", while the blessed in heaven have only the second.<sup>16</sup> Prepositinus of Cremona repeats the same thing without trying to penetrate the doctrine any further.<sup>17</sup> That is likewise true of both Stephen Langton<sup>18</sup> and his disciple, Godfrey of Poitiers.<sup>19</sup>

Of far greater interest are some of the outstanding Franciscan masters towards the middle of the thirteenth century, for as we shall see their ideas had no small influence on the youthful St. Thomas. Among them we find for the first time a really original exploration of the nature of reverence. They were not content with repeating their predecessors; they wanted to know why reverence is a species of fear, what is the general notion of fear into which reverence and all other species can be fitted, what is the relation of love to reverence, etc.

In the first place let us consider the *Summa Theologica* attributed to Alexander of Hales. Is it true, asks the author, that the general idea common to all sorts of fear is *flight* — "fuga animi" (the phrase he quotes from the *Glossa Ordinaria*)? <sup>20</sup> Surely that would not be true of reverential fear, since it perdures in heaven, where there is nothing to flee. The objection leads him to an analysis of fear in general. A fear which regards an *evil* does always flee, but not so a fear which regards something *good*. A reverential fear, since it is not concerned with an evil, is simply a recoil or retreat, a *resilitio*. And it is this "resilitio" that is common to all kinds of fear. The term

<sup>16</sup> "Filiālis [timor] . . . habetur cum perfecta charitate: et eius usus duo sunt, scilicet reverentiæ et separationis, et secundum istos duos usus habetur in via a perfectis; et tamen a Christo habitus est secundum usum reverentiæ tantum, et non secundum usum separationis, quia non timuit separari. In patria autem habebitur tantum secundum usum reverentiæ." *Sententiarum Libri Quinque*, Lib. 3, cap. 119 (P.L. 211: 1087).

<sup>17</sup> "Respondent magistri nostri, quod illius timoris duplex est effectus, scilicet timere et separari et revereri. Quantum ad primum non erit in futuro, quantum ad secundum erit." Text edited in G. CSERTÖ, O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam* (Rome: 1940), p. 48, note 3.

<sup>18</sup> "Dicimus, quod ideo dicit Beda quod [timor filialis] cessabit, quia quidam eius usus, scilicet timere separari, cessabit. In patria enim non habebit usum nisi revereri." Text in CSERTÖ, *op. cit.*, p. 39, note 3.

<sup>19</sup> "[Timor filialis] erit in patria et habebit usum, quem modo habet, scilicet revereri, sed non habebit timorem pœnæ vel separationis." Text in CSERTÖ, *op. cit.*, p. 39, note 3.

<sup>20</sup> P.L. 114: 397.

should be noted, for it becomes the standard expression of medieval theology for the reverential act. Again and again we meet the expression used here in the Alexandrian *Summa*: “resilitio a summa majestate in propriam parvitatem”.

Timor *malus* recte definitur per *fugam*: respicit enim semper apparens malum, etsi non sit simpliciter malum. Timor autem *bonus* aut est *viæ* aut *patriæ*. Si est *viæ*, respicit quod est in veritate *malum* quod accidere potest; timor autem *reverentiæ*, qui est in *patria*, non respicit malum, sed dicit *resilitionem a summa majestate in suam parvitatem*. Et concedendum est quod *fuga* animi non est illud quod est *generale* in omni timore, sed in omni timore qui est *viæ*, *resilitio* vero est illud quod *commune* est in omni timore, sive sit bonus sive malus.<sup>21</sup>

Another passage is notable in that it renders more precise the idea of “resilitio in propriam parvitatem”. An article is devoted to the question of whether we or Christ have the greater degree of reverence. Seemingly we do, runs the objection, for we have the greater degree of “parvitas” to shrink into. The reply gives the author occasion to state what he means by “resilitio”: it is simply *subjection* to God’s majesty, and that of course is far greater in Christ than in us.

Non dicitur maior timor reverentiæ quia in maiorem parvitatem, sed quia est maior *resilitio*, quæ nihil aliud est nisi *voluntaria subiectio divinæ maiestati*, quæ magis est in Christo quam in aliquo alio, et ideo dicit: “Replevit eum spiritus timoris Domini.”<sup>22</sup>

A similar investigation is found in Odo Rigaud, in his *Commentary on the Sentences*. Seeking the common “ratio” of all fear, he agrees with the author of the Alexandrian *Summa* that it is “resilitio”. But he goes further. He is not content with giving us the *act* common to all fear; he also analyses the common *object* of fear. Since fear is in the irascible appetite, its object must always be an “arduum”. Reverence is directed to an “arduum bonum”; other kinds of fear to an “arduum malum”.

Cum timor sit in *irascibili*, respectu *ardui vel* alicuius *excellentis* est [. . .]. Timor ergo de ratione sua non plus dicit nisi *resilitionem ab aliquo arduo vel excellente*. Et hæc ratio convenit communiter *omni* timori; sed illud arduum potest esse *bonum* et respectu huius est timor *reverentiæ*, et potest esse *malum* et respectu huius sunt *aliæ* differentiæ timoris.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Quaracchi ed., tome 3, # 702, p. 689.

<sup>22</sup> *Ibid.*, tome 4, # 41, p. 65.

<sup>23</sup> Text in CSERTÖ, *op. cit.*, p. 79, note 2.



Another noteworthy point in Odo's doctrine is his clear distinction between reverence and love. We have seen that the Lombard describes reverence as "love that is mingled with subjection". If that is a good definition, Odo states in one of his objections, then reverence is not a form of fear at all, for fear is a movement *away from* something, while love is a movement *towards* something — two exactly opposite attitudes of soul. In reply, the Franciscan master says that an essential definition of reverence simply cannot be given in terms of love. Love accompanies reverence — is perhaps its source — but essentially the two are distinct.

*Reverentia non dicitur dilectio nisi concomitative, scilicet quia habet dilectionem concomitantem et forte causam sui, sed per essentiam non est reverentia dilectio.*<sup>24</sup>

Before taking up St. Albert the Great, whose *Commentary on the Sentences* should come next in point of time, let us first insert the *Commentary* of St. Bonaventure, since his ideas on reverence are closely connected with the two other Franciscan works we have just studied. In a special article devoted to the gift of fear, we find little to detain us as far as reverence is concerned. It is simply a very clear and well-reasoned statement of the usual doctrine. We might just note in passing his emphasis on the *importance* of reverence: of the two "usus" in filial fear it is the reverential aspect which is principal. Again we find the phrase "resilire in propriam parvitatem" to describe reverence.

*Unus usus sit in refugiendo, ne separetur a Deo, alter excellentior et magis præcipuus est in reverendo Deum, resiliendo a summa Maiestate in propriam parvitatem. Et hic quidem usus fuit in Christo et est in sanctis Angelis et erit in omnibus Beatis.*<sup>25</sup>

In the *Dubia circa litteram Magistri*, however, we find St. Bonaventure going into the nature of fear much more deeply. What he gives us is in reality a very lucid synthesis of the ideas contained in the Alexandrian *Summa* and the *Commentary* of Odo Rigaud. Like them, he starts out by objecting that there seems to be no one general "ratio communis" for all the species of fear. The difficulty is especially striking with respect to "timor patriæ" or reverence, since in

<sup>24</sup> Text in CSERTÖ, *op. cit.*, p. 79, note 4.

<sup>25</sup> *Comment. in Lib. III Sent.*, D. 34, Pars II, A. 2, Q. 3 (Quaracchi ed., tome 3, p. 766).

heaven there is no evil object to flee from. Bonaventure answers that the term fear is used *analogically*. There is one general object which is common to every species of fear; the acts of the different species are realized analogically, “*secundum prius et posterius*”, with regard to this object. The object of all fear is the “*arduum*”. The proper act is “*resilitio*”. If it is a good object, we have “*resilitio cum reverentia*”; if it is an evil object, “*resilitio cum fuga*”.

*Obiectum autem timoris sub ratione sua generali est arduum; actus vero communis est resilitio ab illo arduo; et hoc est in omni timore reperire. Unde una communis ratio potest de omni timore assignari, ut dicatur, quod timor est resilitio ab aliquo arduo sive eccellente, sive illud arduum sit in genere boni, sive sit in genere mali. Sed cum est in genere boni, est resilitio cum reverentia; cum vero est in genere mali, est resilitio cum fuga.*<sup>26</sup>

Finally, let us consider St. Thomas' brilliant Dominican fore-runner and teacher, St. Albert the Great. At the very beginning of his treatment of fear, St. Albert insists that we must clearly distinguish between the fear which is a natural *passion* of the soul and the fear which is a morally good *habit*. The passion of fear is an emotion which makes us flee what we fear, which is why St. Augustine and St. John Damascene define fear in terms of *flight*. It is only the habit which has the act of *revering*. St. Albert lays even greater emphasis than St. Bonaventure on the importance of revering. It is not only the principal act of the habit of fear, but it is the source of the act of fleeing. Reverence makes one flee certain evils which are opposed to the object revered.

Timor ponitur in *duplici* genere, scilicet *passionis*, et *habitus*: et secundum quod est in genere *passionis*, diffinitur ab Augustino et Damasceno. Secundum vero quod est in genere *habitus*, sic habet actum qui est *revereri*, et *ex reverentia fugere* quædam quæ ei quod reveretur sint contraria [ . . . ].

Timor qui est in genere *habitus*, non idem timet et fugit: quia suus *actus principaliter est revereri*, et *per accidens fugere*: et ideo assurgit in idem quod reveretur, sed fugit a contrario.<sup>27</sup>

Applying this distinction between passion and habit to the four traditional kinds of fear, St. Albert feels that mundane and servile fear should be classified as passions, initial and chaste fear as habits.

<sup>26</sup> Lib. III, D. 34, Dubium I (Quaracchi ed., tome 3, p. 768).

<sup>27</sup> *Comment. in Lib. III Sent.*, D. 34, a. 6, sol. et ad 3 (Borgnet ed., Vol. 28, p. 635).

But only chaste fear can properly be called a gift of the Holy Spirit.<sup>28</sup> He gives us some very delicate analyses of the reason why all these different species can be called fear — why there is an analogy connecting them. His starting point is the often-quoted definition of St. John Damascene: “Timor est desiderium secundum sistolen [ i.e., contractionem ] movens.”<sup>29</sup> This definition applies primarily to the passion of fear, which causes a physical contraction of the heart and other bodily organs. But it applies in a sense even to reverence, for “resilitio” is a sort of spiritual shrinking before another’s majesty.

*Sistole in motu timoris illius qui est habitus et donum, non est in constrictione cordis, vel particulæ sensibilis, sed potius resilitio a majestate in recognitionem parvitatatis propriæ.*<sup>30</sup>

This “contraction” is in reality a kind of *flight*, so that it is justifiable to speak of all fear in terms of flight. True, previously he had distinguished between “fugere” and “revereri”, but even revering can be called a fleeing, not in the proper sense but *analogically*. In a fine passage St. Albert explains this analogy:

Timor semper est in sistole cordis et fuga: sed ea quæ fugit, non sunt eiusdem rationis [ . . . ]. *Fugere majestatem per resilitationem in suam parvitatem et exhibitionem honoris est quidem fuga, sed non est unius rationis cum fuga mali. Similiter, fugere malum culpæ propter malum separationis a Deo quod sequitur culpam, et hoc propter reverentiam qua reveretur Deum: iterum est alterius rationis. Similiter fugere actum peccati propter pœnam inferni est quoad generans alterius rationis. Unde solum fugere secundum analogiam respicit statum perfectum secundum reverentiæ actum.*<sup>31</sup>

## II. — THE DOCTRINE OF ST. THOMAS.

When St. Thomas began his theological writing, he had at his disposal a fairly full body of teaching on the subject of reverence. As we have seen, for over a century his predecessors were agreed that this sentiment is aroused by the consideration of God’s majesty, that it is properly a form of fear, and more precisely yet, that it is a manifestation of the highest form of fear, filial fear, which has two

<sup>28</sup> *Ibid.*, A. 8, sol. (p. 638).

<sup>29</sup> *De Fide Orthodoxa*, Lib. III, cap. 23 (P.G. 94: 1088). The medieval scholastics quite generally keep the Greek word “sistole” (contractio) when quoting this definition.

<sup>30</sup> *Comment. in Lib. III Sent.*, D. 34, a. 6, ad 4 et 5 (Borgnet ed., Vol. 28, p. 635).

<sup>31</sup> *Ibid.*, A. 8, sol. (p. 638).



acts or "usus": to fear separation from God and to revere Him. From the time of Peter Lombard, the medieval masters felt that the correct place to treat the sentiment of reverence was in the tract "De donis Spiritus Sancti", which always included a special disquisition on the one gift of fear because of its peculiar difficulties. What impression do these ideas make on St. Thomas? How much of the teaching of his predecessors does he accept and how much does he reject? Does he penetrate into the idea of reverence more profoundly? Does he have some important changes or clarifications to introduce?

#### A. THE EARLY WRITINGS.

For the moment let us restrict ourselves to his early work, prior to the composition of the *Summa Theologiæ*. The surprising thing about this period of St. Thomas' life is the relative poverty of his thought on reverence. St. Bonaventure and St. Albert are much more extensive, and St. Thomas himself in his later life presents us with a teaching that is noteworthy for its fullness and beauty. But the youthful teacher at Paris, composing his commentary on Peter Lombard, gives us but little on the subject of reverence.

In the *Scriptum Super Sententiis* we do indeed find fairly numerous notes about the *results* of reverence, how reverence moves one to worship God, to despise honors, worldly goods, etc. But these results are beyond the scope of the present article. We are limiting ourselves here to the analysis of reverence in itself. The place to look for such an analysis among medieval writers, as we know, is in the commentary on the third book of Peter Lombard, the 34<sup>th</sup> distinction, "De septem donis Spiritus Sancti". Like many other commentators, St. Thomas devotes one question to "De donis in communi", and follows it with a special question "De timore".

The question on fear has three articles: one on fear in general, one on servile fear, one on filial fear. Let us look briefly at what he says in the first article, since it is the general notion which must be realized analogically in all the forms of fear, including reverence. Like St. Albert, St. Thomas adopts the definition of St. John Damascene: "Timor est desiderium secundum systolem movens." "Desiderium", taken in a broad sense, gives the genus of fear, a move-

ment of the sensitive appetite. "Systole", or contraction, gives the specific difference, for fear causes a shrinking into oneself; it is a motion by which one "retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur".<sup>32</sup> But he makes no express application of this idea (as St. Albert does) to reverence, though we might say it is implicit in his remark that "contraction", which is properly realized in the passion of fear, is achieved after a fashion even in higher fears: "Per hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit et in seipso consistit."<sup>33</sup> The "resilit" especially suggests that reverence was in the back of his mind.

He goes on in this article to consider the way the fear of God is divided. Again, not a word about reverence. Fear consists in "fuga mali"; and there are two kinds of evil to flee from, "malum pœnæ" and "malum culpæ". The object of filial fear is "malum culpæ", by which one is separated from God.<sup>34</sup> No suggestion is made that this fear might have another act, that of revering God.

The second article, dealing with servile fear, has nothing for our purposes. The third article is devoted to filial fear. The treatment closely parallels that of St. Bonaventure (though St. Thomas is much briefer). St. Thomas considers one additional point in his first "quæstiuncula": the distinction between chaste and servile fear. But his next three "quæstiunculæ" correspond to the three "quæstiones" of St. Bonaventure on filial fear. A comparison of the two studies — the objections raised, the way they are answered, the terminology used — makes one feel sure St. Thomas had the work of the Franciscan master before his eyes when composing these pages.

Throughout the first three of the four "quæstiunculæ" in this article, St. Thomas gives the impression that he has expressed his mind fully on filial fear when he says that by it man fears to be separated from God. There is no hint of the two "usus" of filial fear which he found in the text of Peter Lombard. Only in the last "quæstiuncula" — on the permanency of fear in heaven — does he invoke this distinction. The big problem, of course, in admitting

<sup>32</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 1, sol. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 1, sol. 2.

there is fear in heaven is that fear is concerned with evil, while in heaven there is no evil to fear. He sets out the problem in his first objection:

Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad malum aliquod quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.<sup>35</sup>

The syllogism seems ironclad. St. Thomas cannot consistently deny that major; throughout his whole question on fear he has insisted that evil is the proper object of fear. The minor is equally certain; in heaven there is no evil hanging over our heads to make us tremble with fear. How then can the blessed still have the gift of fear? The answer given by St. Thomas evidently takes its inspiration from the one popularized by the Franciscan school, particularly Odo Rigaud and St. Bonaventure. They maintained that the object common to all fear is, not "malum", but "arduum" — that which is difficult or arduous. Reverence, the form of fear that remains in heaven, is directed to an "arduum sub ratione *boni*"; other fears regard an "arduum sub ratione *mali*". It was a consistent answer indeed, but it is hard to escape the conclusion that the brilliant Franciscans, for all their ingenuity, had mangled the concept of fear itself. The very idea of fear is that it is concerned with evil. St. Thomas makes use of their notions, but only with modifications of his own. He refuses to revise his original definition of fear as a flight from *evil*, but he adds that more precisely yet we must say the object of fear is "malum *arduum*". Being separated from God is a "malum *arduum*" par excellence, and constitutes the object of filial fear on this earth. In the next life, when the evil of being separated from God is no longer possible, man will continue to regard God as an "arduum", and this results in *reverence*. He goes on to describe the reverential act in the usual terminology of the period, "resilire in propriam parvitatem".

Timor, proprie loquendo, habet *malum* pro obiecto; non autem quodlibet malum, sed malum in *arduo* constitutum: alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus; sed odimus tantum. *Malum* autem *separationis* a Deo est in *arduissimo* constitutum. Unde *quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit* adhuc *operatio* hominis ad *Deum* ut ad *arduum*, et ideo tolletur timor quantum ad hunc

<sup>35</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 3, q. 4, arg. 1.



actum qui est *timere separationem*, sed *manebit* quantum ad actum qui est *admirari vel revereri illud arduum*, quod fit quando ex consideratione tantæ altitudinis homo *in propriam resilit parvitatem*.<sup>36</sup>

This passage, written at the beginning of his theological career, is the only place where St. Thomas explains reverence merely in terms of "arduum". When he takes up the very same problem in later life, he gives a much different solution. His reasons for no longer appealing to the above ideas are not hard to imagine. If we study the passage closely, if we push its principles to their logical conclusion, then the unsatisfactory character of this line of thought is only too evident. If *evil* is the proper object of fear, as St. Thomas says it is in the very beginning of the passage, then *every* kind of fear must have evil for its object in some form or other. If reverence does not have evil for its object — and St. Thomas says the "*possibilitas ad hoc malum tolletur*" — then he should part company with his contemporaries and classify it under a different habit than fear. The dilemma is clear: if fear regards evil, then reverence either is concerned with evil or it is not a form of fear. The problem is not solved by saying that it retains for its object the "arduum", which is only a qualification of the evil which must be fear's object. But at this period in his life St. Thomas could not bring himself to say that reverence has "malum" for its object. In the passage just quoted he says its object is "arduum". A few pages before he had suggested that its object is "bonum". After saying that servile fear has "*malum pœnæ*" for its object, he adds: "*Quomodo autem timore reverentiæ bonum excellens timeatur, infra dicitur*."<sup>37</sup> In his later years he will judge it necessary to revise these notions radically.

If the analysis offered by the youthful St. Thomas is open to criticism, it should be remembered that his predecessors had done no better. The scholastics had all classified reverence among the species of fear, but none had explained satisfactorily in what sense the notion of fear is realized in it. Hugh of St. Victor speaks of "*timor quodammodo sine timore*"! Peter Lombard defines reverence in terms of love, its very opposite. Gandulf of Bologna identifies

<sup>36</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 3, sol. 4.

<sup>37</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2. The "infra" refers to the passage cited in the previous note.

reverence with the virtue of humility; Alan of Lille, with the virtue by which we honor superiors. St. Albert does not directly treat the problem of how reverence resembles other fears in having evil for its object, though he offers some illuminating remarks on how the notion of "fuga" is realized in reverence. Only the great Franciscan masters who immediately preceded St. Thomas give an answer which permits us to classify reverence logically as a species of fear. But they do so only at the price of mutilating the general notion of fear itself; they must deny the evident common-sense truth that we fear what is *evil*. What is needed is a new, an original penetration of the problem. There must be a more profound analysis of the relations between creature and Creator, to discover if there is some form of fear which must always be present in the creature, a fear which transcends man's status on earth where he is faced with the possibility of being punished by or separated from God. Such analysis we shall find in St. Thomas' more mature writings on reverence.

Before leaving the *Scriptum Super Sententiis*, we would like to call attention to just one more passage. It is brief and rather general, but it contains in germ ideas which St. Thomas develops at length later on. In the first place, he here mentions (as many of his predecessors had done) that it is reverence which makes one *subject* to God, though in this passage he does not explain why. Secondly, and as a conclusion from the first point, he states that this reverential subjection is the source of the true greatness of the gift of fear. Future writings will show what a marvelously fecund principle this is; reverential subjection to God will be the springboard, the starting point and motivation, for a great variety of human activity.

Timor sonat in quamdam *subiectionem* hominis per quamdam *reverentiam*. Quanto autem *creatura* magis *creatori* *subiicitur*, tanto *altior* est. — Sicut materia quanto magis *subiicitur* formæ, tanto perfectior est. — Et ideo timor in *excellentiam* sonat, secundum quod importat *reverentiam ad Deum*; sic enim *maxime donum* est.<sup>38</sup>

In addition to the commentary on Peter Lombard, there is only one other early work of St. Thomas which has any significant expression of his thought on reverence. In the *De Veritate*, written

<sup>38</sup> *III Sent.*, D. 34, Q. 1, a. 2, ad 7.

shortly after he had finished the commentary on the *Sentences*, we find a brief passage which marks a definite progress of thought. The idea of reverence comes up in rather incidental fashion. He is answering an objection that filial fear makes one flee from God, for "omnis timor fugam in sui ratione includit". The reply gives St. Thomas an opportunity to analyse the characteristic act of fear — *flight* — and to show how it is realized analogically even in reverence. But one must flee *something*; St. Thomas must indicate some sort of object for this flight. He does so; he says the reverent man flees *being equal to God, comparing himself to the divine majesty*. Here we have a further development of, a commentary on, the "resilire in parvitatem" we have met so often. One who is filled with a sense of God's majesty shrinks back into his own littleness, and this very shrinking can be called a sort of flight, a flight from trying to make one's own little self the equal of God.

Timor filialis includit aliquam *fugam*; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel *adæquationis ad Deum*, secundum quod timor importat quamdam *reverentiam* per quam homo *non audet divinæ majestati se comparare*, sed ei se *subjicit*.<sup>39</sup>

Surprisingly few though they are, the above handful of quotations gives us the substance of St. Thomas' early thought on reverence. We occasionally find brief notes (particularly in the commentaries on Scripture) connecting reverence with filial fear or describing the effects of reverence, but nothing that would contribute to our notion of reverence in itself. Even in his commentary on the list of the gifts of the Holy Spirit found in Isaias, St. Thomas contents himself, with a casual résumé of the usual teaching of his time. Christ had all the gifts, he says, according to their most excellent "usus", as they are had in heaven. With regard to fear he merely adds: "Non enim [Christus] habuit timorem servilem ut timeret pœnam, vel filialem ut timeret peccare; sed castum timorem qui est reverentiæ."<sup>40</sup>

## B. THE LATER WORKS.

It was only towards the end of his life that St. Thomas again addressed himself to the problem of Christian reverence. This treat-

<sup>39</sup> *De Veritate*, Q. 28, a. 4, ad 4.

<sup>40</sup> *In Isaiam*, c. 11 (Parma ed., Vol. 14, p. 475 b).



ment we find in his masterpiece, the *Summa Theologiæ*. There are in addition some brief remarks on reverence in minor works of this period, but they reflect the same thought found in the *Summa* and consequently can be considered simultaneously with the latter. The progress in his thought is remarkable. He still agrees with his contemporaries that reverence is a form of fear; hence he treats it in the tract "De dono timoris" of the *Secunda Secundæ*. But now for the first time we find a unified, consistent explanation of *how* it is a form of fear. The precise object of reverence, the nature of the reverential act, the relation of the habit of reverence to other Christian habits — all these matters are treated with originality and depth.

Before taking up the tract on the gift of fear in the *Secunda Secundæ*, we might say just a word about the section on the *passion* of fear in the *Prima Secundæ*. The mere fact that there is a *separate* tract on the passions is a vast improvement in order. All those who commented on Peter Lombard, and were consequently tied down to his poor arrangement of matter, had to treat the passions more or less incidentally at the same time they treated a habit of the same name. The passion of hope was thus considered simultaneously with the theological virtue of hope, the passion of fear with the gift of fear, etc. With his original and logical organization of material in the *Summa*, St. Thomas is now in a position to give a complete exposition of the passion of fear, explaining how fear fits the general concept of passion and how it is related to the other passions. Once he has thoroughly aired these ideas on the passion of fear, he can better show how the same notions are realized analogically in the *habits* of fearing God (for the application of the term "fear" to both passion and habit is not mere equivocation).

St. Thomas does not revise his early doctrine that the proper object of the passion of fear is *evil*. The sensitive appetite has two movements, attraction and flight — "prosecutio et fuga". One seeks or is attracted to what is good; one flees what is evil. And since fear always implies some form of flight, its object must always be some form of evil.<sup>41</sup> More precisely yet, it must be a "malum arduum vel

<sup>41</sup> I-II, Q. 42, a. 1, c.

difficile", because one does not fear an evil that is very slight and easily overcome. Moreover, it is an evil that is future that is the object of fear; if the evil is already present and afflicting us, our emotional response is sorrow rather than fear. This then is the exact object of fear: "Malum futurum difficile cui resisti non potest."<sup>42</sup> While discussing the object of fear, St. Thomas makes a distinction which is of obvious importance for the fear of God. One not only fears an evil object, but also a *good* object which can be a source of evil to us. It is in this sense that God, Who is goodness itself, can be feared, for He can be a source of punishments.<sup>43</sup>

The only explicit reference to reverence in the *Prima Secundæ* is found, not in this section on the passion of fear, but in the tract on the virtues. It arises in very incidental fashion. The final question in this tract considers the permanency of the virtues in the next life. One article is devoted to showing why the theological virtue of hope cannot remain in heaven. It really should remain, an objection runs, because one form of fear, namely filial fear, is found in heaven, and fear and hope are at opposite poles to each other. If fear remains, by equal right so should hope. In his answer St. Thomas merely repeats what had been said over and over about filial fear since Peter Lombard.

Timor vero filialis habet *duos actus*: scilicet *revereri* Deum, et quantum ad hunc actum manet; et *timere separationem* ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. *Separari* enim a Deo habet rationem *mali*: *nullum autem malum ibi timebitur*.<sup>44</sup>

The last sentence in this quotation makes one wonder if at this time St. Thomas had really thought through the problem of reverence. What he says is of course true enough; it could be interpreted in the light of the doctrine which we are about to examine in the *Secunda Secundæ*. But the words seem to carry a suggestion, an invitation, that we interpolate some such phrase as, "But the object of reverence can in no way be called an evil" — which would be a throwback to the idea of reverence in the *Scriptum Super Sententiis*. It seems not unlikely to the present writer that St. Thomas might

<sup>42</sup> I-II, Q. 41, a. 2, c.

<sup>43</sup> I-II, Q. 42, a. 1, c.

<sup>44</sup> I-II, Q. 67, a. 4, ad 2.

have expressed himself differently if he had composed this passage *after* treating the fear of God in the *Secunda Secundæ*.

### 1. *Reverence in itself.*

As we have said, the chief place in the *Secunda Secundæ* where St. Thomas treats reverence is in the special question on the gift of fear. Previous to that, however, there is a solitary article which can serve as a convenient introduction to our study of his thought at this period. For the article not only gives a good summary of his ideas on reverence; it also treats of a preliminary requisite for reverence — knowledge of God. The point of the article is to show that one of the effects of *faith* is the fear of God. He starts out with the general statement that knowledge is always a prerequisite for any appetitive movement; man can only seek the good or avoid the evil that he *knows*. The virtue of faith, opening to man new and supernatural insights about the intimate nature of God, must be the principle of new and supernatural appetitive movements. By enlightening man about the divine punishments, for instance, faith is the source of servile fear. But the knowledge that comes from faith can also promote filial fear, because faith instructs us about the ineffable goodness of God; we see that to be separated from Him is the greatest of evils and consequently we fear such a separation. But St. Thomas does not halt ( as he did so often in the *Scriptum Super Sententiis*) at explaining filial fear merely in terms of “timor separationis”. He goes on to explain that faith is likewise the source of Christian reverence. A knowledge of God’s immense goodness not only moves us to flee the evil of separation from Him, but likewise stimulates us to *revere* Him, i.e., to flee the evil of “wishing to be equal to Him”, or “comparing ourselves to Him”.

[ Fides ] est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis *refugit se Deo comparare reverendo ipsum*; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum *et cui velle æquari est malum*.<sup>45</sup>

The similarity is evident between this description of reverence (“*refugit se Deo comparare*”) and the one we quoted from the *De*

<sup>45</sup> II-II, Q. 7, a. 1, c.



*Veritate* ("non audet divinæ majestati se comparare"). St. Thomas regularly uses such formulas as "not making oneself God's equal"<sup>46</sup> to describe reverence. The reverential act is based on a consideration of God's infinite, transcending goodness or majesty; it consists in the creature "keeping his place", shrinking down into his own littleness and not presuming to compare himself with this awesome majesty. This movement of soul, this recoil into self, can be called a sort of *flight*; hence it can logically be classified as a form of fear, whose characteristic movement is one of flight. But, as we have said so often, one flees only what is *evil*. The significant point in the above quotation is that here for the first time St. Thomas expressly says that reverence does have evil for its object: the terrible evil of making oneself equal to God.

Let us now turn to the principal question giving St. Thomas' thought on reverence: "De dono timoris." As is well known, in the *Secunda Secundæ* St. Thomas always inserts his questions on the gifts of the Holy Spirit immediately after he has considered the virtue which a particular gift most closely corresponds to. This question on fear follows his treatment of the theological virtue of hope. Why he should put it in this place will be better understood, we think, after his notion of reverence has been treated more fully. For the present suffice it to say that this is the first time in his life he connects the virtue of hope and the gift of fear. Even when writing the *Prima Secundæ* a short time previously, he still preferred to connect this gift with the virtue of temperance.<sup>47</sup> That he changed his mind in the *Secunda Secundæ* is undoubtedly due in no small measure to the fact that he now saw more deeply into the meaning of reverence.

In this question on the gift of fear, St. Thomas devotes no special article to reverence, but he does speak of it frequently when he treats filial fear. How does he describe it? We have already noted the phrase, "not wishing to make oneself God's equal". An even more frequently recurring term in the present question is "subjection".

<sup>46</sup> Other variations of the expression are, e.g., "non præsumit se ei adæquare" (II-II, Q. 19, a. 10, ad 3), "nec audebunt se ei æquare" (*In Psalm. 18*, vs. 6: Parma ed., Vol. 14, p. 210 b).

<sup>47</sup> I-II, Q. 68, a. 4, c et ad 1.

Filial fear, especially under the aspect of reverence, makes one *subject* to God. The explanation of reverence in terms of subjection to God keeps coming back like a refrain throughout this article: “homo Deum reveratur et se ei subiiciat”;<sup>48</sup> “Deum reveremur et refugimus nos ipsi subducere”;<sup>49</sup> “nolle subdi Deo . . . opponitur timori filiali, qui Deum reveretur”;<sup>50</sup> “ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse”;<sup>51</sup> “qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo”.<sup>52</sup> It will be seen that this is but another way of expressing the same idea of reverence. It makes little difference whether we say “se Deo subiicere”, or “refugere se æquare Deo”, or “resilire a divina majestate in propriam parvitem”. It is always the same act that is being described: the act that is motivated by seeing the vast gulf that exists between God’s majesty and our littleness, the act that consists in keeping oneself in the lowly place such a relationship demands, a place of complete subjection to God.

St. Thomas’ finest analysis of the act of reverence occurs, as we might naturally expect, when he takes up the point of how fear can remain in heaven. Here we have this sentiment described in its purest form, the exemplar for reverence on earth. Charity will have reached its perfection and all the baser elements of fear will have been cleansed away. Yet still the act of reverence remains, the act of holding oneself in lowly subjection to God; one avoids the evil of rising up and placing oneself on a level with God. What is the motive for the act? The fact that one is still a *creature*. True, the possibility of withdrawing oneself from subjection to God has been removed by the light of glory, but if we just consider created nature in itself, taken in abstraction from this perfection of glory, there is still ample motivation for a recoil into self before the divine majesty. Created nature *of itself* is always able to rise up against God, to strive to put itself on the same footing with Him. On *earth* we flee the evil of such an insurrection as possible, not only to our

<sup>48</sup> II-II, Q. 19, a. 7, c.

<sup>49</sup> II-II, Q. 19, a. 9, c.

<sup>50</sup> II-II, Q. 19, a. 9, ad 4.

<sup>51</sup> II-II, Q. 19, a. 12, c.

<sup>52</sup> II-II, Q. 19, a. 12, ad 2.

nature taken in itself, but also as possible to our *present status*. In *heaven* it is fled merely as possible to nature taken in itself, even though this possibility is removed by our status as "comprehensores". Such a movement of soul is obviously free from all terror and anxiety. It is the accompaniment of perfect love; we might call it with St. Augustine<sup>53</sup> a "timor securus".

Proprium objectum timoris est *malum possibile*: sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi *fugæ*, importat timor *fugam mali ardui possibilis*: parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam *malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel contemnat*. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem: sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. *Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis.*<sup>54</sup>

The above passage should be studied in connection with another from the Disputed Question *De Spe*, which was written at approximately the same time. The thought occasioning these remarks is one we have met before: why fear can remain in heaven although hope cannot. St. Thomas clearly distinguishes three evils or "defectus" that can motivate fear of God: defectus pœnæ, defectus culpæ, and the defectus of simply being a creature. The last-named is the motive for reverence.

Timor est respectu *mali*. Sub malo autem comprehendendi potest omnis *defectus*. Est autem *triplex* hominis defectus. *Unus* quidem *pœnæ*; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. *Alius* autem est defectus *culpæ*; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viæ, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpæ et pœnæ [ . . . ]. Est autem *tertius* defectus naturalis, secundum quod *quælibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus numquam tolletur*; et hunc defectum respicit *timor reverentialis* qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *De Civitate Dei*, Lib. 14, cap. 9 (P.L. 41: 416). This passage is cited by St. Thomas in the same article we are about to quote from.

<sup>54</sup> II-II, Q. 19, a. 11, c.

<sup>55</sup> *De Spe*, a. 4, ad 2. The similarity is evident between this passage and II-II, Q. 19, a. 11, ad 3 (the article we just cited in the previous note). Both speak of the "defectus naturalis creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo." We



The above two passages give us the essence of St. Thomas' mature thought on reverence. We are now in a position to understand the exact object of reverence and the nature of the reverential act. The rational creature is moved to revere God by a consideration of His majesty and excellence. More precisely yet, the motive is not just the divine excellence as such, but the divine eminence,<sup>56</sup> the infinite chasm that exists between God and His creatures. Moreover, the divine eminence is not regarded merely as sheer goodness in itself (as such it would motivate love) but as in some way connoting an evil. How can God's supreme goodness be regarded as an evil? Here there is no question, as in servile fear, of His being an *active principle* of the evil of punishments (which though good in themselves<sup>57</sup> are an evil for the one receiving them). Rather, the divine eminence is the "terminus a quo"<sup>58</sup> for the evil of rupturing the right relationship that should exist between Creator and creature, a relationship of lowly subjection on the part of the creature. There is a natural capacity on the part of the created will to rise up in rebellion against its Maker, to strive to put itself on the same footing with God. It is this evil that reverence flees. All overcome with a profound sense of God's transcendent majesty, the reverent man shrinks down into his own smallness, keeping himself in his rightful place of lowly subjection to God.

have preferred to use the one from *De Spe*, since it is a little fuller. — Pending the judgment of manuscript experts, we would suggest that the correct reading of the second-last word in this passage is "resiliens" rather than "desiliens." We have seen that "resilire in propriam parvitatem" is practically a technical term among thirteenth-century theologians for describing the act of reverence (cf. *supra*, notes 23-25, 27-28, 32-33) and that St. Thomas follows this usage (cf. *supra*, note 36; also *III Sent.*, D. 23, Q. 1, a. 5, ad 1 and D. 26, Q. 2, a. 1, ad 4). DU CANGE'S *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* does not list any form of "desilire."

<sup>56</sup> "In Christo fuit timor Dei . . . secundum quod respicit ipsam divinam *eminentiam* prout scilicet anima Christi quodam *affectu reverentiæ* movebatur in Deum, a Spiritu Sancto acta." III, Q. 7, a. 6, c. We know that the question of whether or not Christ had the gift of fear is a traditional place for explaining the meaning of reverence. Except for stressing the idea of superiority contained in the work "eminencia," this article contains no new thought on reverence, so we see no need for devoting any special attention to it. The commentators have laid great stress on this notion of eminence. See CAJETAN, *in hoc loco*; JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus Theologicus*, "De Spe," Disp. 6, art. 2 (Vivès ed., Vol. 7, # 2-7, pp. 381-384), and "De gratia Christi," Disp. 8, art. 6 (Vivès ed., Vol. 8, pp. 220-226); SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, tract. 18, "De spe theologica," Disp. 4, dub. 4 (Palmé ed., Vol. 11, pp. 564-577).

<sup>57</sup> II-II, Q. 19, a. 1.

<sup>58</sup> II-II, Q. 19, a. 5, ad 2; cf. a. 1, ad 3.

St. Thomas' notion of reverence offers the finest theological explanation of that deep sense of awe in the presence of God that all religious experience testifies to. Instinctively we feel that the proper response to the divine majesty is to prostrate ourselves, to flee the thought of trying to act as though we were on the same level with such infinite goodness and power. In the beginning of religious experience it is only natural that this sentiment of fear would be a sort of terror, a quaking of soul. But even when such baser elements have been burned away in the crucible of divine love, the inner kernel of that sentiment remains. The very angels and saints in heaven are not without it. Do we not sing in the Preface, "*tremunt potestates*"? For the feeling of reverence is one that is not limited to any particular condition of existence. It can never be absent from the soul that knows and loves God, for it is quite simply the feeling of "creatureliness". The words of Cardinal Newman are an apt expression of this common conviction:

Now it must be observed that the existence of fear in religion does not depend on the circumstance of our being sinners; it is short of that. Were we pure as the Angels, yet in His sight, one should think, we could not but fear, before whom the heavens are not clean, nor the Angels free from folly. The Seraphim themselves veiled their faces while they cried, Glory! Even then were it true that sin was not a great evil, or was no great evil in us, nevertheless the mere circumstance that God is infinite and all-perfect is an overwhelming thought to creatures and mortal men, and ought to lead all persons who profess religion to profess also religious fear, however natural it is for irreligious men to disclaim the feeling.<sup>59</sup>

## 2. *Relationship of reverence to the virtues.*

The profound analysis of reverence in the *Secunda Secundæ* undoubtedly played its part in enabling St. Thomas to link the gift of fear with the theological virtue of hope. True, he does not completely abandon his former position that this gift has particular relations with the cardinal virtue of temperance, but the latter relationship is relegated to a secondary place.<sup>60</sup> It is chiefly the virtue of hope, he now tells us, that the gift of fear aids and perfects, and that is the case because of the element of reverential subjection found in this gift. Hope causes us to place our reliance on God, to distrust our-

<sup>59</sup> *Parochial and Plain Sermons*, Vol. 5 (Longmans, New York: 1901), pp. 15-16.

<sup>60</sup> II-II, Q. 141, a. 1, ad 3.

selves. The soul which is filled with reverence, which is completely subject to God, naturally inclines more and more to abandon itself to God's almighty power and to distrust its own weakness. It flees the evil of a haughty and self-confident attitude — that evil which we just heard St. Thomas describe in the words: "si non Deo se subiiciat, sed in ipsum *præsumptuose insiliat* vel contemnat." Reverential fear realizes thus the function of a gift; it accomplishes in more perfect fashion, under the influence of the Holy Spirit, what is done by a virtue in a more human and less perfect manner. Total abandonment of self is indeed gradually brought about by the virtue of hope; it is accomplished at a stroke, so to speak, by the gift of fear.

Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed *timemus, ab hoc auxilio nos subtrahere*. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent et se invicem perficiunt.<sup>61</sup>

In the light of St. Thomas' notion of reverence, it is not difficult to see the resolution of a problem referred to previously: the antinomy between fear and love in our relations with God. Love draws us into union with God; fear causes us to retreat from Him. When we first come to know God, no doubt there is an element of psychological struggle between the two. It is love, of course, which triumphs. "Love drives out fear when it is perfect love," St. John says in the famous passage so often quoted by St. Augustine and the scholastics. But there is one pure and noble fear, reverential fear, which must always remain. For it is simply the sentiment of one's smallness, of being a creature, when one is confronted with the infinite majesty of God. This recoil into self is not a flight from God, and hence not opposed to love. It does not seek separation from Him, but rather subjection to Him. It flees from *not* being subject to Him. In the words of St. Thomas, "timor filialis non importat separationem, sed magis subiunctionem ad ipsum: separationem autem refugit a subiunctione ipsius".<sup>62</sup>

There is much more here than a simple reconciliation of the presence of reverence alongside of love. The theologian has not

<sup>61</sup> II-II, Q. 19, a. 9, ad 1.

<sup>62</sup> II-II, Q. 19, a. 10, ad 3.



probed his problem if he merely shows that these two movements of soul are *compatible*, if he contents himself with showing that the lion and lamb can lie down beside each other. Rather, a reverential fear of God is a strictly *necessary* condition for loving Him. Reverence for God increases as love itself increases; the absence of reverence makes a mockery of love and eventually destroys it. "Sancti nominis tui, Domine, *timorem pariter et amorem* fac nos habere *perpetuum*." <sup>63</sup> For our love of God must always be the love of a weak and limited creature for subsistent Goodness itself, unlimited, all-perfect Goodness. The quality of being directed towards a superior can never be absent from our love. In this sense, it is true to say that our love for God cannot be modeled on the love we have for our equals or on the love between the Divine Persons themselves (just as, analogically, a servant's love for his master must differ from a husband's love for his wife). It spells disaster for love to begin putting God on the same footing with ourselves, to get "chummy" in our relations with Him. True love for God must always have an element of "separation" in it, in the sense that we love Him *above* everything else, keeping ourselves in reverent subjection to Him and not striving after equality with Him. The brief phrases of St. Thomas put it exactly:

[Timor filialis] quodammodo separationem importat per hoc quod non præsunit se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget. <sup>64</sup>

When speaking of the relations between reverence and love, we cannot refrain from including a passing word on the importance of this doctrine for the spiritual life. St. Thomas' treatise on the virtues and gifts is that of the speculative theologian. But it is not merely arid abstraction which has no relation to the personal life of the Christian. Rather, as his followers have pointed out so frequently, it can and should be a rich source for the nourishment of one's inner life. St. Thomas' precise descriptions of supernatural realities are the scholastic counterpart of what saintly souls learn in an experiential manner. Reverence and love are a case in point. St. Thomas has

<sup>63</sup> Oration for the Sunday within the octave of Corpus Christi.

<sup>64</sup> II-II, Q. 19, a. 10, ad 3.

magnificent treatises on the virtue of charity; he insists on its absolute primacy in Christian life. Yet he takes care to indicate the role that the gift of fear, particularly under the aspect of reverence, has with regard to charity. Reverence must accompany love for God; it grows as charity grows. It is instructive to compare the brief and measured formulas of St. Thomas with the practical directions for souls given by masters of the spiritual life. As an example, let us look at a few lines from M<sup>sr</sup> Gay, whose instructions to nuns are a spiritual classic. Are not his words, glowing with warmth and unction, but the practical application of the more abstract treatment we have been considering?

Nous ne pouvons nous empêcher de dire que si, parmi les sentiments qu'inspire à une âme l'amour tendre et ardent qu'elle a pour Jésus-Christ, celui d'une profonde révérence envers Dieu ne se rencontre pas; si un saint et religieux respect n'est pas un des foyers où ces ardeurs s'allument, cette âme doit se défier de son amour, et elle ne sera que prudente en examinant sérieusement ses voies [ . . . ]. Une certaine familiarité avec Dieu est assurément la chose la plus naturelle à un chrétien [ . . . ]. Un des buts principaux de l'Incarnation a été de révéler la possibilité de cette familiarité sublime entre la créature et le créateur [ . . . ]. Mais si la familiarité bien comprise est un état si désirable, mal comprise et mal pratiquée, elle n'est plus que le sans-*façon*, et le sans-*façon* avec Dieu est quelque chose d'horrible. Déjà entre hommes de condition et de valeur inégales, il est malséant au point d'être insoutenable. Entre la créature et Dieu, comment le qualifier? L'âme qui s'y laisse aller se flattera toujours vainement de devenir parfaite.<sup>65</sup>

In the preceding pages we have had occasion to consider the relationship between reverence and the theological virtues. We have seen that faith gives the knowledge of God which must precede the appetitive movement of supernatural reverence, that reverential fear or subjection to God is especially suited to safeguard and develop the virtue of hope, that reverence is also a prerequisite for loving God rightly. In the theology of St. Thomas we likewise find numerous references to the connections between reverence and various moral virtues. It is reverence for God, he tells us, that provides the chief inspiration, the motivation, for the virtue of religion,<sup>66</sup> for the virtues of humility<sup>67</sup> and temperance,<sup>68</sup> for the poverty of spirit mentioned

<sup>65</sup> *De la Vie et des Vertus chrétiennes* (Paris: 1875), tome I, pp. 209-210.

<sup>66</sup> II-II, Q. 81, a. 2, ad 1.

<sup>67</sup> II-II, Q. 161, a. 2, ad 3; a. 3, c; a. 6, c.

<sup>68</sup> II-II, Q. 141, a. 1, ad 3.

in the beatitudes<sup>69</sup>. It would expand the present paper beyond all reasonable proportions to examine the delicate relationships that St. Thomas traces between reverence and these other attitudes of soul. What we would like to point out here, however, is the general principle which is the basis for the relationship of reverence to the moral virtues.

In the act of reverence, we have seen, man subjects himself to God. Now subjection to God is broken by sin — *any* sin. Hence we can draw the conclusion that reverence for God is a motive for avoiding *all* sin. Or, to state the matter from the positive side, reverence for God is a motive for, a safeguard of, *all the virtues*. It is true that St. Thomas does not mention reverence in treating each virtue in particular, but only when there is some *special* relationship between a virtue and reverence. However, in his treatment of the gift of fear, he uses very general formulas when speaking of reverence, formulas which show that reverence has the broadest scope in influencing our moral life. He tells us, for instance, “*timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi [ . . . ] principium quoddam omnium eorum quæ in Dei reverentiam observantur*”.<sup>70</sup> Even more striking is an article which explains the Scriptural dictum that fear is the beginning of wisdom. St. Thomas makes it clear in the beginning that by wisdom he understands not mere speculative knowledge, but the wisdom which guides man in godly living. Reverential subjection to God, he then explains, is like a principle from which such a “wise” life flows. “*Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat; sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur*.”<sup>71</sup> We see, then, that reverence for God has the greatest latitude in helping man to practice virtue; it can be at least a partial inspiration for any virtuous act.

<sup>69</sup> II-II, Q. 19, a. 12.

<sup>70</sup> II-II, Q. 22, a. 2, c.

<sup>71</sup> II-II, Q. 19, a. 7, c. Note also the reply to the second objection: “*timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem*.”



The great latitude which reverence has in affecting man's moral life is the true glory of the gift of fear. As we have seen, supernatural reverence is properly an act of this one gift of the Holy Spirit. In itself, the gift of fear is the lowliest of all the seven; the act of fear does not have the intrinsic dignity of the other six. But the dispositions it introduces into the soul are highly necessary ones; they are prerequisites for the activity of all the other gifts. For the gifts are dispositions which render the soul sensitive to the delicate movements of the Holy Spirit. A primary requisite for becoming responsive to these movements is that the soul be *subject* to God, which is accomplished by the first of the gifts, that of the fear of the Lord.

Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, *primo* requiritur ut sit ei *subiectum, non repugnans*: quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. *Hoc autem facit timor filialis* vel castus, inquantum per ipsum *Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere*. Et ideo timor filialis quasi primum locum obtinet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo.<sup>72</sup>

Francis B. SULLIVAN, C.P.P.S.,

St. Joseph's College,

Collegeville, Indiana.

<sup>72</sup> II-II, Q. 19, a. 9, c. Cf. I-II, Q. 68, a. 7, ad 1. We have already called attention to the early and brief formulation of this idea in the *Scriptum Super Sententiis*; cf. *supra*, note 38.

# Nicolaï Hartmann

1882 - 1950

---

Il y a environ deux ans que les nouvelles d'outre-mer annonçaient la mort de Nicolaï Hartmann. Cette mort marque la disparition d'un des plus importants philosophes de l'Allemagne et de l'Europe d'aujourd'hui. Malgré la place importante qu'il occupe dans la philosophie contemporaine, Hartmann est moins connu dans les pays latins et anglo-saxons par suite de la langue qui sert de véhicule à sa pensée. C'est pourquoi nous sommes incité à faire connaître davantage la figure récemment disparue de ce penseur qui a joué un si grand rôle dans son pays.

Né en 1882 à Riga, Lettonie, de parents allemands, il fit ses humanités à Saint-Pétersbourg, Russie. Il étudia la médecine à l'Université de Dorpat, Estonie; puis, la philosophie à Saint-Pétersbourg et à Marbourg, Allemagne. En 1907, il conquiert le grade de docteur en philosophie et, quelque temps après, il commença sa longue carrière de professeur (1909-1950). Il dispensa son enseignement dans les universités suivantes: Marbourg, Cologne, Berlin et, après la deuxième Grande Guerre, Göttingue.

En dehors des nombreux articles qu'il écrivit, Hartmann nous livra sa pensée dans les grands ouvrages suivants: *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance*<sup>1</sup>; *Essai sur les Fondements de l'Ontologie*<sup>2</sup>; *Puissance et Acte*<sup>3</sup>; *La Construction du Monde réel*<sup>4</sup>; *Le Problème de l'Être spirituel*<sup>5</sup>; *La Philosophie de la Nature*<sup>6</sup>; *L'Éthique*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4<sup>e</sup> éd., 1949. — Traduction française par Raymond VANCOURT, *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance*, Paris, Aubier, [s.d.].

<sup>2</sup> *Zur-Grundlegung der Ontologie*, 3<sup>e</sup> éd., 1949.

<sup>3</sup> *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938.

<sup>4</sup> *Der Aufbau der realen Welt*, 1940.

<sup>5</sup> *Das Problem des Geistigen Seins*, 2<sup>e</sup> éd., 1949.

<sup>6</sup> *Die Philosophie der Natur*, 1950.

<sup>7</sup> *Ethik*, 3<sup>e</sup> éd., 1949. — Cet ouvrage a été traduit en anglais et en espagnol.

La pensée de Hartmann est surtout remarquable dans trois domaines de la philosophie: la critique, la métaphysique et l'éthique. C'est à ce triple point de vue que nous voulons l'étudier ici.

## I. — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Il est naturel de commencer par la critique, puisque c'est le point névralgique de la philosophie moderne depuis Kant. Aussi Hartmann a-t-il commencé son travail scientifique dans une atmosphère où faire de la philosophie signifiait faire la critique de la connaissance. Il est à bien noter qu'il étudia et qu'il commença son enseignement à l'Université de ce Marbourg qui a donné son nom à une des plus importantes écoles kantiennes, à savoir l'école néo-kantienne de Marbourg. Voilà pourquoi les premiers essais de Hartmann portent l'empreinte des logiciens de Marbourg.

Mais c'est un signe de son originalité et de son talent philosophique, qu'il n'ait donné ni dans le criticisme de son époque, ni dans l'idéalisme de l'école où il reçut sa formation. Avant de formuler sa propre conception du problème critique, il devait confronter les deux grands courants de l'idéalisme contemporain: celui de l'école de Marbourg d'une part, et celui de Husserl d'autre part; enfin, l'idéalisme de Kant même. Il fait cette critique et il donne sa propre doctrine dans son ouvrage: *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance*. Cette étude, parue en 1921, range Hartmann parmi les critiques réalistes.

Il y exerce une critique sévère de l'école logistique de Marbourg. Elle a, selon lui, méconnu les problèmes vrais et naturels de la connaissance. Par l'élimination du « Ding an sich » (chose en soi de Kant) et par l'affirmation de l'identité de l'être et de la connaissance, elle a fait disparaître le caractère vrai de la connaissance: la transcendance réciproque du sujet et de l'objet. Si l'être et la connaissance sont identiques, il n'y aura plus aucune différence entre le monde vrai et l'imaginatif<sup>8</sup>.

Doué d'un sens aigu de la réalité, Hartmann ne pouvait pas omettre, non plus, la confrontation avec la phénoménologie de Husserl.

<sup>8</sup> *Les Fondements de la Métaphysique de la Connaissance*, éd. allem. 1921, p. 161 (nous utiliserons l'abréviation M.C.).



Dans cette dernière, Hartmann pensait trouver une méthode excellente pour une philosophie qui veut avancer sans aucune idée préconçue et qui veut s'appuyer uniquement sur ce qui lui est donné. Mais il écarte les affirmations idéalistes de Husserl: la mise-entre-parenthèses, la conscience pure avec ses contenus purs, contemplés dans les actes purs de la même conscience. Husserl a construit une phénoménologie étroite, limitée aux contenus immanents de la conscience<sup>9</sup>. Pour Hartmann on peut, sans difficulté, étendre la phénoménologie aux objets réels. La phénoménologie husserlienne, la recherche du contenu essentiel, mais conçue d'une manière réaliste: telle sera pour Hartmann la méthode de recherche. Par suite, Hartmann affirme que le rôle principal de la philosophie ne consiste pas dans la construction des systèmes, mais dans la position nette des problèmes, comme ils se présentent devant la phénoménologie, sans parti pris, avec leurs aspects intelligibles et inintelligibles. Il n'est donc pas étonnant que nous rencontrions dans la philosophie de Hartmann, tant de problèmes qu'il déclare irrationnels.

Mais un philosophe allemand, élaborant la théorie de la connaissance, doit nécessairement se mesurer avec Kant, père de la position moderne du problème critique. En analysant la doctrine de l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, il essaie de démontrer l'inconsistance des notions fondamentales de la critique kantienne: ainsi, celles de la « chose en soi », de la sensation et de la conscience comme telle (*Bewusstsein überhaupt*<sup>10</sup>).

Mais il insiste, avant tout, sur la critique du subjectivisme kantien. Il apprécie bien l'intention de Kant: sauver la valeur de la connaissance scientifique. Cependant le raisonnement de celui-ci est erroné. S'appuyant sur la valeur indéniable de la connaissance mathématique, obtenue par un procédé purement à priori, et tout à fait sûre et valide malgré son caractère à priori, même dans l'ordre réel, Kant a posé le dilemme suivant: l'accord entre la connaissance et l'être s'explique ou bien parce que la connaissance détermine l'ordre réel, ou bien parce que l'objet réel détermine la connaissance. Or la détermination de la connaissance par l'objet est impossible, car ce qui est singulier

<sup>9</sup> *M.C.*, 165.

<sup>10</sup> *M.C.*, 149.

et contingent ne peut pas être la cause d'une connaissance universelle et nécessaire, telle que la connaissance à priori et scientifique. C'est ainsi que Kant parvient au principe suprême de son système (oberster Grundsatz): les conditions de la possibilité de la connaissance sont les conditions de la possibilité de l'objet de la connaissance. En d'autres termes: les catégories de la raison sont les catégories des objets réels.

Mais, demande Hartmann, le dilemme de Kant est-il vrai? Hartmann donne à cette question une réponse négative. Le dilemme kantien n'est pas complet. Il y a une troisième possibilité de la détermination: l'objet et le sujet (c'est-à-dire la connaissance) peuvent être déterminés par un troisième<sup>11</sup>. Et ce troisième est, selon Hartmann, le système des catégories qui embrasse également l'ordre de l'être et celui de la connaissance. Ces catégories sont constituées par certains genres suprêmes, transcendants, embrassant les différents modes, manières et degrés de l'être, chacun selon sa manière. Trouver ces catégories, c'est une des tâches — la plus importante — de l'ontologie hartmannienne. L'objet et le sujet sont alors façonnés par les mêmes catégories, bien que selon leur diverse manière. Cette relation de l'objet et du sujet fondée sur les catégories donne la raison de l'accord entre la connaissance et l'être. Cette relation est appelée par Hartmann: relation fondamentale catégorique. C'est le principe qu'il substitue au principe suprême de Kant.

Cependant Hartmann n'a pas seulement critiqué la pensée des autres, il a aussi donné une doctrine cohérente de la connaissance. Cette doctrine, nulle part ailleurs il n'a su mieux l'exposer que dans la préface de sa métaphysique de la connaissance: « Les recherches qui y suivent partent de cette manière de voir: la connaissance n'est ni une création, ni une génération, ni une production de l'objet, que l'idéalisme nous veut enseigner — qu'il soit de mode ancien ou nouveau, — mais elle est la compréhension de quelque chose qui est donnée avant la connaissance et est indépendante de celle-ci. »

Ces paroles nous montrent clairement le caractère de la critique de Hartmann: retour au réalisme.

<sup>11</sup> M.C., 338.

Sa méthode phénoménologique l'a efficacement aidé à faire ce pas décisif à une époque où l'idéalisme était encore en pleine floraison. C'est ce que nous voyons dans son analyse du processus de l'acte de connaissance.

La connaissance, dit-il, pour qui l'examine sans aucune idée préconçue, est une relation où celui qui connaît et celui qui est connu — sujet et objet de la connaissance — s'opposent l'un à l'autre. Cette position vis-à-vis de ces deux éléments (das Gegenüber) ne peut pas être enlevée. Elle exprime leur différence irréductible. C'est ce qui fait la transcendance de l'acte de connaissance<sup>12</sup>.

Bien que la relation du sujet et de l'objet soit bilatérale, elle n'est pas convertible. La fonction du sujet est différente de celle de l'objet. Le rôle du sujet: comprendre l'objet; celui de l'objet: être compris par le sujet<sup>13</sup>. Cette compréhension est, selon Hartmann, un acte par lequel le sujet sort de lui-même, entre dans la sphère transcendante et hétérogène de l'objet, recueille les marques de celui-ci et rentre avec les notes recueillies dans sa propre sphère de sujet. Malgré la compréhension, l'objet reste toujours « vis-à-vis », jamais il ne devient immanent. L'objet n'entre jamais dans le sujet. C'est seulement son image qui apparaît dans le sujet avec les notes de l'objet. L'image appartiendrait à l'essence de l'acte de connaissance<sup>14</sup>.

Une telle conception du phénomène de la connaissance permet à Hartmann de rendre le poids ontologique à l'objet de la connaissance, son fondement ontologique longtemps ignoré artificiellement par les idéalistes. Analysant ensuite la notion de la vérité et celle du progrès de la connaissance, Hartmann déclare: le fait de la connaissance n'est pas seulement en dehors du sujet, mais il est aussi en dehors de la relation de connaissance.

C'est ainsi que Hartmann devient un de ces rares penseurs qui, depuis Descartes, ont réussi à éviter le piège qui se cache dans la position du problème critique. On a toujours cherché le pont entre la raison et le monde. Mais on a toujours également échoué. Selon Hartmann, il n'y a aucun pont à chercher. La connaissance, de sa

<sup>12</sup> *M.C.*, 43.

<sup>13</sup> *M.C.*, 43.

<sup>14</sup> *M.C.*, 43.



nature, tend toujours vers l'objet. S'il ne réfléchit pas artificiellement sur soi-même, le sujet ne se voit pas lui-même dans l'acte de connaissance, mais bien l'objet extérieur<sup>15</sup>. A cette question: l'ontologie doit-elle devancer la critique ou celle-ci l'ontologie? La réponse de Hartmann est nette: l'ontologie n'a pas besoin d'être précédée par la critique — ce serait là une manière de voir artificielle. C'est l'ontologie qui précède naturellement, parce que la connaissance tend, de par son essence, vers l'être<sup>16</sup>.

Cela ne veut pas dire que l'ontologie soit absolument indépendante de la théorie de la connaissance. Il faut avouer que ce que nous savons de l'être, nous le savons par la connaissance. Ainsi, bien que l'être existe indépendamment de la connaissance, la connaissance de l'être n'est pas libre de la critique qu'elle fait d'elle-même<sup>17</sup>. En ce sens, on peut dire que l'ontologie dépend de la critique, mais on ne peut pas soutenir que l'être est déduit de la connaissance. Cette dépendance cependant est seulement secondaire. Tandis que la dépendance de la critique par rapport à l'ontologie est quelque chose de primaire et de fondamental. Il résulte de l'analyse du phénomène de la connaissance que la connaissance est une des multiples relations entitatives. Par « relations entitatives », il faut entendre les différents rapports par lesquels les êtres sont diversement liés les uns aux autres. Si on considère la connaissance comme une de ces relations, elle entrera entièrement dans le domaine ontologique, parmi les autres relations entitatives<sup>18</sup>.

Quand Hartmann affirme que la connaissance est une de ces relations que nous avons aux choses qui nous entourent, il croit qu'il a renversé la révolution copernicienne de Kant. Kant a affirmé l'immanence de l'être dans la connaissance; lui, Hartmann, affirme l'immanence de la connaissance dans l'être<sup>19</sup>. Parce que la connaissance est une des relations entitatives, le sujet et l'objet doivent être dans la même sphère que l'être qui les embrasse, les lie, les soutient par ses relations innombrables. Le sujet et l'objet ne sont pas là isolés

<sup>15</sup> *M.C.*, 177.

<sup>16</sup> *M.C.*, 177.

<sup>17</sup> *M.C.*, 178.

<sup>18</sup> *M.C.*, 179.

<sup>19</sup> *M.C.*, 276.

d'abord l'un de l'autre, puis reliés entre eux comme par un pont que les dualistes s'acharnent à trouver. C'est une *ignoratio elenchi*: ils cherchent la solution d'un problème qui n'existe pas. Le sujet et l'objet sont joints l'un à l'autre dès le point de départ<sup>20</sup>.

## II. — L'ONTOLOGIE.

Si la critique hartmannienne est caractérisée par un retour au réalisme, la philosophie entière de Hartmann se distingue par la restauration de la philosophie de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie.

Après un sommeil de l'ontologie, qui dure depuis deux cents ans, le temps est arrivé de retourner aux problèmes de l'être<sup>21</sup>. A cause de ce sommeil, le philosophe qui veut faire de l'ontologie doit chercher ses prédécesseurs dans un passé bien lointain. Parmi ces prédécesseurs, il y en a deux que Hartmann reconnaît pour ses ancêtres spirituels: Aristote et Christian Wolff. La *Métaphysique* d'Aristote est, selon lui, une œuvre fondamentale parmi les ontologies de tous les temps<sup>22</sup>. La *Philosophia prima sive Ontologia* de Ch. Wolff nous donne une exposition complète du problème ontologique<sup>23</sup>.

Et pourquoi faut-il retourner dans le passé et reprendre le fil perdu de l'ontologie là où Descartes et Kant le firent tomber? C'est, répond Hartmann, parce qu'en chaque domaine des recherches philosophiques, les problèmes fondamentaux sont de caractère ontologique<sup>24</sup>.

Il est impossible d'éliminer de la philosophie le problème ontologique. Cela est démontré comme par un argument *ad hominem* dans les tentatives vaines de l'idéalisme, du subjectivisme et même du scepticisme qui voulaient mettre de côté le problème de l'être. En le niant, ils l'affirmaient. Quand l'idéaliste parle de l'idéalité de l'être, de fait, il parle de l'être. Le subjectiviste est obligé d'expliquer l'apparence de l'être. Le sceptique fait pareillement de l'ontologie, quand il met en doute l'existence de la réalité. Toute connaissance théorique est nécessairement ontologique. C'est d'ailleurs naturel, parce qu'on peut connaître seulement « quelque chose », mais non pas « le

<sup>20</sup> *M.C.*, 311.

<sup>21</sup> *Essai sur les Fondements de l'Ontologie*, éd. allemande, p. X (que nous citerons désormais ainsi: *F.O.*).

<sup>22</sup> *F.O.*, IX.

<sup>23</sup> *F.O.*, VIII.

<sup>24</sup> *F.O.*, 12.

rien ». Et ce « quelque chose », c'est l'être par lequel s'ouvre le problème ontologique <sup>25</sup>.

Dans l'introduction de son *Zur-Grundlegung der Ontologie*, Hartmann démontre d'une manière magistrale, comment les sciences et les disciplines philosophiques aboutissent en dernière analyse à l'ontologie ou bien à la métaphysique.

Considérant les sciences, nous voyons qu'elles deviennent de plus en plus mathématiques, c'est-à-dire réduites à des formules mathématiques. Mais les déterminations quantitatives, comme celles des mathématiques, sont toujours des déterminations de « quelque chose ». Qu'elles soient matière, énergie, mouvement, processus causal, elles ne s'expliquent que par l'ontologie. La science de la vie organique pose la question suivante: quelle est la manière de la détermination biologique? Doit-elle se concevoir à la manière de la causalité efficiente ou finale? La réponse à cette question est donnée par l'ontologie. La manière d'être de l'âme sera connue de la métaphysique et non pas de la psychologie. La subsistance de l'esprit objectif, vue pour la première fois par Hegel, est un problème métaphysique. On soutient que la logique est une science isolée, enfermée en elle-même, qui n'a aucune relation avec la métaphysique. Mais quand on se demande quelle est la manière d'être du jugement logique, de la conséquence et en général celle des lois logiques, la réponse ne peut être donnée que par la métaphysique. Les questions posées dans l'éthique: la possibilité de la liberté de la volonté, l'essence du bien, le mode d'existence des valeurs éthiques: voilà autant de questions métaphysiques. Dans l'œuvre d'art, un contenu spirituel s'unit à une matière sensible. La manière de cette union est un problème également métaphysique. Dans l'histoire, qui est la vie de l'esprit objectif, quand nous cherchons quelle est la fin du processus historique, nous posons une question métaphysique <sup>26</sup>.

Nous avons ainsi toutes les raisons de retourner à l'ontologie. Mais à une ontologie nouvelle! Malgré sa reconnaissance à l'ontologie d'Aristote et de Wolff, Hartmann déclare que la vieille ontologie ne peut plus être soutenue. Dans ces thèmes traditionnels:

<sup>25</sup> F.O., 5.

<sup>26</sup> F.O., 8-25.



Dieu, le monde, l'âme, elle a été dépassée par la critique kantienne; au sujet des nouvelles questions soulevées par le progrès des sciences, elle n'est pas en mesure de nous répondre<sup>27</sup>.

Et qu'est-ce qu'il reproche à la métaphysique ancienne, à savoir celle des scolastiques et des rationalistes? Son caractère dogmatique et déductif. Selon Hartmann, l'ancienne ontologie faisait deux équations. Par la première, elle a établi une identité entre l'ordre idéal et l'ordre réel, disant que le règne des essences, des structures idéales pénètre et détermine au fond l'ordre réel. Par conséquent, tout ce que nous trouvons dans le monde est nécessairement rationnel, et il n'y est rien qui soit irrationnel. Autrement, la chose, étant fondée sur des lois idéales, se contredirait elle-même<sup>28</sup>. Par la deuxième équation, on a affirmé l'identité entre l'ordre idéal et les lois ou les formes de l'intelligence. Cette deuxième équation, de même que la première, signifiait que la réalité était livrée à l'action créatrice libre de l'esprit<sup>29</sup>.

C'est ainsi que se sont produites les grandes ontologies systématiques qui, partant de quelques principes logiques évidents et les traitant comme principes ontologiques, ont « déduit » la réalité. Aristote même, selon Hartmann, n'est pas exempt de cette erreur. Il a cru qu'il était possible de construire une ontologie complète avec le principe de contradiction et les concepts de l'acte et de la puissance<sup>30</sup>.

Au lieu de telles ontologies, Hartmann en veut une nouvelle qui serait selon lui analytique et critique.

Elle doit être analytique: elle doit prendre son point de départ dans l'analyse des problèmes qu'elle trouve. Elle ne fera aucune distinction entre problèmes intelligibles et inintelligibles, pour rejeter ces derniers. Intelligibilité ou inintelligibilité n'a nulle importance du point de vue de l'être<sup>31</sup>. La nouvelle ontologie sera deuxièmement critique: elle rejettera les deux équations de l'ontologie ancienne entre l'ordre réel et idéal, ensuite entre l'ordre idéal et mental. C'est la simplification la plus radicale qui enlève leur caractère critique aux métaphysiques anciennes. Certainement, il y a une conformité entre

<sup>27</sup> *F.O.*, IX.

<sup>28</sup> *F.O.*, 181, 183.

<sup>29</sup> *F.O.*, 184.

<sup>30</sup> *F.O.*, 34.

<sup>31</sup> *M.C.*, 181.

les différents ordres d'être, mais ce n'est qu'une identité limitée. Les ordres réel, idéal et mental sont des ordres indépendants les uns des autres. Et c'est justement la tâche de l'ontologie nouvelle de trouver comment les structures idéales retournent dans les formes mentales et montrer comment celles-là apparaissent dans l'ordre réel. Une ontologie qui respectera les limites de la conformité des structures mentales avec les structures idéales et réelles sera aussi critique<sup>32</sup>.

Voilà les idées directrices et générales de l'ontologie de Hartmann. Celui-ci se laisse guider par de tels principes dans ses grandes œuvres métaphysiques que nous avons citées au début de notre article.

Mais il est aussi intéressant de connaître, en particulier, quelques pensées plus caractéristiques de Hartmann.

Il faut noter d'abord que Hartmann abandonne la notion traditionnelle de l'ontologie et de la métaphysique. Pour lui, la métaphysique n'est pas une science ayant son objet formel propre, mais elle est une science qui cherche, dans n'importe quel domaine de la philosophie, les problèmes que nous ne pouvons que partiellement résoudre, parce qu'ils sont dans leur totalité insolubles, *irrationnels*<sup>33</sup>. Cette partie de la métaphysique qui s'occupe des aspects connaissables des problèmes sera l'ontologie<sup>34</sup>.

L'ontologie nouvelle de Hartmann adopte un certain platonisme en ressuscitant la doctrine d'un ordre idéal subsistant en soi-même. Il est à noter que cette reprise de la vieille lutte autour des universaux n'est pas chez Hartmann sans ambiguïté.

Pareillement, Hartmann reprend l'ancien problème de la relation de l'essence et de l'existence dans les êtres réels. Il lui donne une solution assez étrange. Entre les deux, il existe, selon lui, une identité « oblique » : si on considère une chose isolée, son essence diffère réellement de son existence ; mais si la même chose est considérée dans la cohérence de la totalité de l'être, l'essence d'une chose est l'existence d'une autre qui est immédiatement inférieure à la première sur la même ligne d'être. Par exemple, l'essence du rameau

<sup>32</sup> *M.C.*, 186, 130.

<sup>33</sup> *F.O.*, 28.

<sup>34</sup> *F.O.*, 29-31.

est l'existence de la feuille et l'existence du rameau est l'essence de l'arbre<sup>35</sup>.

Hartmann a consacré un livre entier aux problèmes des modes d'être, c'est-à-dire à la recherche des notions du nécessaire, du réel, de l'actuel, du possible, du contingent, de l'impossible<sup>36</sup>. La doctrine centrale de ces recherches se trouve dans la notion du possible. Il rejette la notion du possible aristotélien et renouvelle le possible des mégaréens. Possible en ce sens veut dire: une chose dont toutes les conditions sont complétées pour commencer à exister. Cette notion conduit Hartmann à l'affirmation suivante: ce qui est réellement possible est aussi réellement nécessaire<sup>37</sup>. C'est une doctrine qui a des conséquences profondes dans le système hartmannien, particulièrement dans la question de l'absolu.

Hartmann considère l'univers comme composé de quatre couches différentes, posées l'une sur l'autre: l'inorganique, l'organique, la psychique et la spirituelle. La relation entre ces différentes couches est déterminée par les lois « catégoriques », dont les principales sont les lois de la force et de la supériorité. Selon la loi de la force, la couche inférieure est toujours plus forte que la supérieure, mais celle-ci est toujours plus parfaite que la première, parce qu'elle contient quelque chose de plus que l'inférieure. Par ce « plus », la supérieure obtient une liberté quant à l'inférieure, mais cette liberté ne peut jamais signifier une existence indépendante. La supérieure peut exister seulement si elle est portée par l'inférieure.

Dans son livre *Le Problème de l'Être spirituel*, Hartmann expose sa philosophie de l'esprit qui est caractérisée par l'affirmation de l'esprit objectif et objectivé, en dehors de l'esprit personnel. L'esprit objectif est celui qui se manifeste dans le droit, l'éthique, la langue, la religion, la science, les arts. L'esprit objectivé se trouve dans les œuvres opérées par l'esprit personnel et l'esprit objectif, dans lesquelles la matière sensible s'unit à un contenu spirituel et le porte. Bien que l'esprit objectif et objectivé soient des réalités, seul l'esprit personnel a sa subsistance en lui-même.

<sup>35</sup> *F.O.*, 133.

<sup>36</sup> *Möglichkeit und Wirklichkeit*.

<sup>37</sup> *Puissance et Acte*, éd. allem., 1938, p. 169.



## III. — L'ÉTHIQUE.

Peut-être la critique et l'ontologie de Hartmann sont-elles plus originales, mais son éthique n'est pas moins imposante.

Comme moraliste, Hartmann se range parmi les penseurs qui considèrent l'éthique comme la théorie des valeurs morales. De ce point de vue, ces prédécesseurs sont Lotze, le père de la théorie moderne des valeurs; Brentano, qui a essayé d'assurer l'objectivité des valeurs morales, et surtout Max Scheler.

Le plus grand mérite de Scheler fut de faire une critique efficace du système moral formaliste et intellectualiste de Kant. Hartmann accepte pleinement cette critique faite par Scheler. Il la complète même à son tour par une critique du subjectivisme kantien.

On peut dire, suivant l'avis de Kant, que la loi morale, par sa nature générale, universelle et catégorique, peut être considérée comme forme par rapport au cas particulier qui tient le rôle de matière. Mais bien que les principes moraux soient des formes, ils ont nécessairement un certain contenu sans lequel ils ne nous diraient rien. Or, rien ne nous empêche de considérer ce contenu comme matière. Ainsi, pour se servir du langage de Kant, on peut parler non seulement des formes à priori, mais aussi de matière à priori<sup>38</sup>.

L'intellectualisme de Kant vient de ce qu'il croit être dans notre vie morale une fonction intellectuelle qui applique continuellement la loi morale universelle aux cas particuliers. Mais, en réalité, il n'y a rien de vrai. Nous ne pouvons pas montrer cette « subsomption » logique dans nos jugements pratiques. Notre attitude morale est plutôt intuitive, émotive, sentimentale<sup>39</sup>.

Enfin Hartmann rejette le subjectivisme kantien ou l'autonomie morale, comme l'enseigne Kant. Celui-ci se trompe de nouveau quand il pose un autre dilemme. Selon Kant, la loi morale vient ou bien du dehors, du monde empirique, ou bien de l'homme même, de son intelligence. Or — c'est naturel pour Kant, — il est impossible d'avoir un principe nécessaire et universel de l'expérience. Par conséquent, la loi morale vient de la raison. Cependant, dit Hartmann, il y a encore une autre possibilité. La loi morale ne vient ni de

<sup>38</sup> *Ethique*, éd. allem., 1949, p. 109 (que nous citerons ainsi: *E.*).

<sup>39</sup> *E.*, 116.

l'expérience ni de la raison, mais d'une troisième sphère: elle vient du « règne des valeurs » ayant leur subsistance idéale, propre <sup>40</sup>.

Cette dernière pensée nous ouvre la porte sur le concept central de l'éthique hartmannienne: sur la valeur morale. La première partie de son *Éthique*, un fort volume de 821 pages, la « phénoménologie des valeurs », est consacrée au problème des valeurs.

Pour donner une notion de la valeur, Hartmann cherche avant tout pour sa spéculation un juste point de départ.

En cherchant l'origine de la notion du bien et du mal moral, nous ne pouvons pas partir des actes mêmes, qualifiés déjà comme bons ou mauvais. Avant la qualification, il faut déjà connaître la règle selon laquelle ils sont dits bons ou mauvais. En d'autres termes, les actes ne peuvent pas fournir le « fait moral », le fondement de la théorie morale.

Mais en tous nos actes, soit que nous agissions, soit que nous jugions, nous avons une « conscience de valeur ». Il ne s'agit pas d'une conscience claire d'un principe ou d'une connaissance distincte de la valeur. C'est un « sentiment de valeur », une connaissance plus ou moins claire de la valeur morale de la situation où on se trouve. Cette conscience de valeur primaire, obscure, accompagnatrice, est le phénomène, le fait fondamental de l'éthique. Ce doit être le point de départ aussi pour toute philosophie morale qui veut s'appuyer sur des faits vrais <sup>41</sup>.

Une analyse approfondie de cette conscience de valeur primaire et spontanée nous révèle la nature des valeurs. Elles sont des objets ayant un certain contenu ou matière. Elles sont des objets idéaux, non réels. Elles ne sont accessibles que pour le « sentiment de valeur » et elles sont relativement à ce dernier des objets transcendants. Elles sont pareillement au-delà de l'être réel <sup>42</sup>. Leur manière d'être est celle des idées de Platon. Les valeurs sont membres de ce règne des idées qui peut être vu seulement par l'intuition, mais non par un raisonnement intellectuel <sup>43</sup>. On ne peut pas les avoir, par exemple,

<sup>40</sup> E., 105.

<sup>41</sup> E., 58.

<sup>42</sup> E., 118.

<sup>43</sup> E., 117.

par une abstraction faite à partir des cas concrets de la vie morale <sup>44</sup>. C'est par une connaissance « émotionnelle » à priori que nous les avons.

Les valeurs sont ensuite objectives et absolues. Objectivité veut dire ici l'indépendance des valeurs par rapport à toute action créatrice du sujet. Leur caractère absolu exprime qu'elles subsistent en elles-mêmes d'une subsistance idéale, et elles ont leur force obligatoire également en elles-mêmes et par elles-mêmes.

Que les valeurs soient absolues, c'est une qualité si importante pour les valeurs, qu'il faut dire qu'elles n'ont besoin d'aucune autorité pour avoir la force d'obliger, y compris même l'autorité de Dieu. De plus, les valeurs excluent Dieu comme une autorité supérieure à elles-mêmes. Elles doivent être absolues et si elles ne sont pas absolues, elles ne sont plus valeurs. Voilà le fondement d'une des célèbres « antinomies » hartmanniennes: ou bien Dieu ou bien les valeurs morales absolues <sup>45</sup>.

Les valeurs faisant partie d'un ordre propre, idéal, ne restent pas pour toujours dans leur sphère immobile et éternelle. Elles ont une tendance à influencer, comme principes, l'ordre réel des actes humains. Mais, par elles-mêmes, elles sont incapables d'une influence directe. Pour cela, elles ont besoin d'une aide qui soit 1° membre de l'ordre réel, empirique; 2° capable d'apercevoir les valeurs; 3° capable de tendre à la réalisation des valeurs. Une telle aide est pour les valeurs la personne humaine <sup>46</sup>.

Dans la réalisation des valeurs, Hartmann découvre les deux traits les plus essentiels de la personnalité humaine: la prévoyance ou providence et la prédestination. Celles-ci se manifestent dans la position de la fin de l'action et dans la disposition des moyens en vue de la fin. Ce sont, selon Hartmann, des qualités qui ont été considérées jusqu'ici comme des attributs divins. Mais, on ne sait pas si Dieu existe ou non, et on ne le saura jamais. Au contraire, la providence et la prédestination humaines sont des faits. De plus, une providence et une prédestination divines, conçues comme la théologie chrétienne les conçoit, rendraient impossibles théoriquement ces deux actes de

<sup>44</sup> E., 119.

<sup>45</sup> E., 812.

<sup>46</sup> E., 100.



l'homme, d'ailleurs incontestables. De là, une autre raison en faveur d'un athéisme éthique: pour sauvegarder la dignité de la personne humaine, il faut nier l'Absolu.

La deuxième partie de l'*Éthique* de Hartmann s'intitule *L'axiologie de la valeur*. Dans cette partie, Hartmann donne sa théorie des valeurs en général et la description « phénoménologique » des valeurs morales.

Cette dernière est plus remarquable, où il s'affirme comme un phénoménologue profond et excellent. Avec une rare et remarquable ampleur, il s'ouvre à tout ce que la vie morale et les pensées éthiques des anciens lui offrent, depuis Aristote jusqu'à Nietzsche, sans exclure les valeurs de la morale chrétienne.

Les cadres de cet article ne nous permettent pas de long développement sur ce sujet. Qu'il nous suffise d'apporter ici le témoignage du P. Bochenski, o.p. Il considère en effet cette partie de l'éthique de Hartmann comme le système des vertus morales le plus parfait et le plus subtil que nous possédions<sup>47</sup>.

Dans la dernière partie de son éthique, Hartmann parle de la liberté de la volonté. Il appelle cette partie: métaphysique des mœurs. Nous savons déjà ce que, pour lui, le mot métaphysique veut dire: un problème qui est insoluble.

Nous y trouvons une tentative fort originale à la suite des scolastiques et de Kant.

Il adopte, pour point de départ, l'opinion de Kant, qui est, selon lui, identique à la conception du problème de la liberté chez les scolastiques: la liberté de la volonté n'est pas une liberté en sens négatif, mais une liberté positive. C'est-à-dire, la liberté ne consiste pas en ce que la volonté ne soit déterminée par rien. La volonté que nous croyons libre, est une volonté bien déterminée.

Kant a vu clairement que l'homme, comme un membre du processus naturel, *Naturwesen*, être naturel, ne peut pas être exempt de la causalité universelle, à laquelle tous les êtres naturels sont assujettis. Ainsi, la liberté, selon lui, ne peut pas consister en ce que l'homme soit exempt de cette causalité, mais au contraire, elle est une entrée de l'homme — étant en même temps membre aussi d'un ordre supé-

<sup>47</sup> P. BOCHENSKI, o.p., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, p. 237.

rieur *Vernunftwesen*, être raisonnable — dans la série des causes du processus naturel. La nature du processus n'y oppose rien, parce qu'il s'agit d'une série des causes efficientes. C'est-à-dire la causalité ne sera pas détruite par la liberté, mais seulement diminuée.

Hartmann voit l'originalité et l'importance de la pensée kantienne dans la distinction de deux sortes de déterminations qui existent dans l'homme. L'homme, d'une part, est lié par la détermination du processus naturel, mais il participe pareillement à l'ordre moral qui a un autre type de détermination, et comme tel, il est libre de la détermination causale du processus naturel.

Hartmann rejette la théorie de Kant de l'être intellectuel, que ce dernier oppose à l'homme, en tant qu'être naturel. Mais il retient la pensée des deux déterminations, et il substitue à la notion de « l'être intellectuel » et à sa détermination, la détermination de l'ordre moral ou des valeurs. C'est une sphère qui n'est pas assujettie au processus naturel, mais qui a une force déterminative sur la volonté humaine. Ainsi, la volonté aura sa détermination, et, étant déterminée, elle sera capable aussi d'entrer comme un facteur nouveau dans le processus naturel.

De cette manière, selon Hartmann, la liberté de la volonté est assurée contre le processus causal de la nature. Mais la solution même est la source d'un nouveau problème.

Selon le témoignage de notre conscience, bien que les valeurs morales aient pour la volonté une influence déterminative, cette détermination ne la nécessite pas. La volonté peut y résister et décider contre les valeurs. C'est d'ailleurs la conséquence logique de la notion de la liberté positive: la volonté doit être positivement libre aussi contre le principe ou la valeur morale. D'où deux questions: 1° quelle est cette puissance par laquelle la volonté a une force déterminative, différente de celle de la valeur morale? 2° si la volonté est libre positivement contre la détermination de la loi morale, peut-on encore soutenir la solution du problème de la liberté quant au processus causal de la nature? Car cette solution exige, de la part des valeurs morales, une vraie détermination de la volonté.

Voilà comment Hartmann pose le problème de la liberté de la volonté.

Malheureusement, la réponse n'est pas si bien réussie que la question elle-même. Selon Hartmann, le problème de la liberté est un problème métaphysique. Autrement dit, il surpasse notre intelligence, on ne peut ni démontrer ni nier la liberté. Il connaît les arguments traditionnels de la liberté de la volonté. Il leur ajoute l'argument tiré de son système: la liberté catégorique. Cet argument découle de sa théorie des couches entitatives de l'être, où la couche supérieure est ontologiquement libre relativement à l'inférieure<sup>48</sup>.

Et voici le résultat de ses recherches: la liberté de la volonté est nécessaire du point de vue éthique; elle est possible ontologiquement. Ainsi nous en avons une certitude suprême, mais seulement hypothétique. Un doute est toujours possible, mais personne ne peut apporter un argument valide contre la liberté<sup>49</sup>. Cependant nous ne pouvons pas positivement démontrer le mode de la liberté.

On se rappelle l'avis de Hartmann au sujet de la valeur et de la personne humaine dans leur relation à Dieu. Après de telles affirmations, on ne peut pas s'émerveiller de l'épilogue de l'*Éthique* de Hartmann où il parle du rapport de l'éthique et de la religion<sup>50</sup>. Ici se trouvent les cinq antinomies que Hartmann établit entre l'éthique et la religion. Les voici:

1. Antinomie des tendances à l'au-delà et à l'ici-bas: la religion tend à la vie qui vient après la mort et la morale s'occupe exclusivement de ce monde.

2. Antinomie du suprême sujet des valeurs. Le centre de la pensée et de la vie religieuse est Dieu auquel l'homme est subordonné. Cependant l'éthique prouve que la fin de l'ordre moral est l'homme et que celui-ci perd sa dignité là où il est ordonné à quelqu'un qui lui est supérieur.

3. Antinomie de l'autonomie et de l'hétéronomie des valeurs. Selon la religion, les valeurs sont l'expression de la volonté de Dieu, d'où elles tirent aussi leur obligation. L'éthique enseigne que les valeurs sont indépendantes de n'importe quel sujet; de plus, si elles ne les étaient pas, elles ne seraient pas des valeurs.

4. Antinomie de la providence divine et de la liberté humaine.

<sup>48</sup> E., 758.

<sup>49</sup> E., 800.

<sup>50</sup> E., 808-821.



C'est l'édition hartmannienne du problème de la concorde du concours divin et de la liberté humaine.

5. Antinomie de la Rédemption et du péché qui ne peut être effacé. La religion enseigne la rémission des péchés et la Rédemption. L'éthique prouve que le péché demeure éternellement et une rédemption détruirait la personne libre.

Ce sont des accords finals bien tristes et Hartmann n'atténue pas beaucoup ses antinomies quand il affirme: ces antinomies ne nous disent guère que l'éthique ou la religion n'ont pas raison dans l'une ou l'autre des questions, que l'antinomie peut dire éventuellement ce que notre intelligence est incapable de comprendre: comment les deux thèses, en apparence contradictoires, peuvent être conciliées.

\* \* \*

Voilà, semble-t-il, les pensées principales de Nicolaï Hartmann. Elles résument bien sa doctrine et répondent au but que nous nous sommes proposé dans cet article. Ce que nous avons dit, nous aide à évaluer l'œuvre de ce philosophe.

Ce qui frappe premièrement, à la lecture des ouvrages de Hartmann, c'est son érudition historique. Il ne connaît pas seulement l'idéalisme critique et ce qui en découle. Il connaît très bien Platon et Aristote. Il connaît même les problèmes de la philosophie médiévale.

C'est ainsi que nous retrouvons chez lui les problèmes anciens de la métaphysique et des notions complètement oubliées, ou à peu près, dans la philosophie moderne. On est surpris d'entendre un philosophe parler de l'essence, de l'existence, de leur identité ou distinction, de l'acte et de la puissance, du problème des universaux.

C'est par cette érudition historique et par sa méthode phénoménologique qu'il approche de l'ancien idéal de la philosophie. Selon cet idéal, la philosophie est une science unique et le devoir du philosophe est d'y apporter sa contribution. La philosophie n'est pas un champ libre par excellence, où l'on puisse bâtir des systèmes selon son goût ou sa manière individuelle. Cet esprit, qui domine depuis Descartes, est si loin de Hartmann, qu'il déclare avec un accent particulier: la vraie tâche du philosophe n'est pas la création des systèmes, mais la description et la mise en évidence des problèmes, comme ils se présentent, avec la méthode phénoménologique.

Voilà une considération générale qui est à son avantage. Mais il a aussi un mérite particulier dans les différents domaines de la philosophie.

On parle aujourd'hui de la renaissance de la métaphysique. La philosophie est en train de retrouver ses vrais et grands problèmes. La contribution de Hartmann, de ce point de vue, est très grande. La plus grande partie de son œuvre est consacrée aux questions de la métaphysique. Et ce qui, dans ces travaux métaphysiques, nous apparaît le plus original, et le plus durable peut-être, ce sont ses tentatives pour une métaphysique de l'esprit.

Dans la critique, son mérite principal est sa conversion vers le réalisme. L'on affirme que c'est grâce à lui si la philosophie allemande d'aujourd'hui se détourne peu à peu de l'idéalisme. Sa critique pouvait être facilement efficace, puisqu'il venait, lui, du kantisme. Chez Hartmann, l'ontologie a regagné la primauté sur la théorie de la connaissance.

Mais la partie la plus durable de sa philosophie nous semble être son éthique. Ici, se retrouvent ces éléments sans lesquels il n'y aura pas une éthique digne de ce nom: le caractère autonome de l'ordre moral, la nature absolue et exempte de toute relativité de la loi morale, la valeur de la personne humaine et sa défense contre toute sorte de matérialisme, de mécanisme ou de positivisme, une morale d'orientation positive selon les vertus, la liberté de la volonté.

Cependant, pour être franc, il faut avouer que, malgré ces valeurs, le système hartmannien a aussi ses lacunes, point du tout négligeables parfois.

Ainsi, parlant de son érudition historique, il faut remarquer qu'il ne connaît pas la philosophie médiévale dans ses grands représentants. Il connaît mieux Occam que saint Thomas. A cause de cela, parlant des questions métaphysiques — essence, existence, être, acte, puissance, la notion de la métaphysique et de l'ontologie, les lois catégoriques, force, supériorité, — il semble parfois, et en quelque manière, primitif sinon naïf pour celui qui connaît un peu la scolastique.

Il est vrai que sa méthode phénoménologique lui assure une grande sobriété, mais cette sobriété devient quelquefois un ascétisme métaphysique. D'où il suit qu'il ne voit aucune possibilité d'arriver

à l'absolu du monde fini. Avec une logique très cohérente et très conséquente, il ferme toutes les voies capables de conduire à l'absolu, soit de l'être, soit de la vérité, soit de l'ordre moral. Ainsi, sa philosophie ne peut rien nous dire de Dieu, d'une âme substantielle et immortelle, d'une vie éternelle.

De plus, il déclare assez facilement certains problèmes insolubles, irrationnels: par exemple, les antinomies, la liberté de la volonté. Mais déclarer irrationnelles des questions qui peuvent avoir une solution est plus que sobriété phénoménologique! Cela n'est pas moins faux que les conclusions hâtives du rationalisme. On peut pécher aussi par défaut.

Sa métaphysique ne nous donne pas de solutions nouvelles quant aux thèmes anciens, mais plutôt des concepts imprécis, comme ceux de l'essence, de la puissance, de l'universel. Il reproche à l'ancienne métaphysique son caractère déductif. C'est un signe qu'il ne connaît pas la nature de l'abstraction, comme elle est élaborée par les scolastiques. Si l'ancienne métaphysique se servait des principes logiques aussi dans la recherche de la réalité, elle le faisait, parce qu'elle savait qu'ils sont pris de la réalité. D'autre part, on peut reprocher aussi à la philosophie de Hartmann ce caractère déductif. Ce qu'il dit, par exemple, des différentes lois catégoriques, c'est plus une construction d'un esprit systématisant qu'une observation d'un phénomène.

Enfin, c'est une faute bien grave d'identifier simplement la métaphysique des rationalistes et celle des scolastiques.

Sa critique veut être réaliste, c'est sûr. Mais le succès reste toujours douteux: suffit-il de concevoir la connaissance comme une des multiples relations entitatives pour expliquer cette relation *sui generis* et unique qu'est la connaissance humaine.

C'était heureux de rendre à la critique une orientation ontologique. Mais ce que Hartmann a fait quant à l'ontologie et à la critique, il ne l'a pas fait quant à l'éthique et à l'ontologie. C'est en vain qu'il parle de l'importance ontologique de la valeur; il est incapable de déterminer la manière d'être des valeurs et, en général, celle de tout ordre idéal platonique. On ne sait pas en dernière analyse, si cet ordre subsiste en lui-même ou sur l'ordre réel. Son



athéisme, ou mieux son agnosticisme, inacceptable d'ailleurs, lui défend de fonder les valeurs en Dieu. Pour la même raison, la suprême valeur de son éthique sera une personnalité purement humaine et naturelle. L'insuffisance de cet idéal se montre plusieurs fois. Peut-être est-ce là ce qui donne un empreinte sombre et pessimiste à son éthique, qui se manifeste ouvertement dans les antinomies que nous avons vues.

Pour terminer, nous pouvons dire de l'œuvre philosophique de Hartmann, avec saint Augustin: *grandes passus extra viam*. Mais étudier Hartmann n'est pas du temps perdu. Il y a chez ce philosophe des valeurs positives et les *passus*, bien qu'ils soient souvent *extra viam*, sont grands, et par conséquent ils font penser.

Paspébiac.

Ladislas PORDAN.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Septuaginta. Vetus Testamentum græcum* Auctoritate Societatis Göttingensis editum. XVI/1. *Ézéchiel* edidit JOSEPH ZIEGLER. In-8, 330 p. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.

Malgré les difficultés d'après guerre la grande œuvre de l'édition critique des Septante continue de paraître. Non seulement les difficultés matérielles ont mis en question cette entreprise, mais encore et surtout la perte des spécialistes qui avaient été chargés de l'édition et dont la préface du présent volume rappelle la mémoire: M. W. Kappler et M. H. Dörrie. On sera donc reconnaissant au D<sup>r</sup> Joseph Ziegler pour le volume qu'il nous présente après *Isaïe* (1939) et les *Douze Prophètes* (1942): le livre d'*Ézéchiel*.

La présentation du texte et de l'apparat critique sont basées sur les principes qui ont présidé à l'édition du texte d'*Isaïe* et des *Douze Prophètes* dont nous avons rendu compte, ici même, en 1950. Les manuscrits collationnés sont au nombre de 49 dont 6 onciaux (sigles majuscules) et 43 minuscules, parmi lesquels 3 papyrus onciaux: 922, 927, 967 (sigles chiffres arabes). Des Pères ne nous sont parvenus que deux commentaires, celui de Théodoret de Cyr et celui de Basile de Neopatra. Comme le commentaire de Basile reproduit le groupe 239-306 ou subit l'influence de la recension de Lucien, il n'est pas cité dans l'apparat critique. A ces textes grecs, il faut ajouter les versions latine, copte, syriaque, éthiopienne, arabe, arménienne et les citations occasionnelles chez les Pères.

La classification des témoins dans l'introduction (p. 23-61) suscite le plus grand intérêt. Comme dans les éditions précédentes, M. Joseph Ziegler y donne la preuve d'une acribie minutieuse. Les différents groupes sont établis et caractérisés avec preuves à l'appui.

Pour *Ézéchiel*, c'est B qui tient la tête comme représentant d'une tradition préhexaplaire. L'auteur réagit ainsi contre Cornill qui en avait affirmé la parenté hexaplaire. Pour *Isaïe* il avait encore lui-même classé le texte de B dans cette tradition hexaplaire, parce qu'il portait des leçons de cette tradition. Pourtant l'auteur avait déjà constaté que B sort « quelquefois » (p. 39) et même « souvent » (p. 43) des rangs de la filière des témoins hexaplaire. N'en faudrait-il pas conclure que B nous donne également pour *Isaïe* un texte préhexaplaire, comme il ressort avec évidence de l'étude du livre d'*Ézéchiel*, et que les leçons hexaplaire d'*Isaïe* ne sont que des ajoutés de copistes ?

En raison de l'importance de B, Swete avait reproduit le texte intégral de ce manuscrit. M. Joseph Ziegler a fait certainement mieux. Ses études lui ont permis de conclure que ce texte contient parfois des leçons plus fautives que le manuscrit hexaplaire Q. C'est pourquoi il présente un nouveau texte critique, renvoyant les leçons erronnées dans l'apparat.

Notons encore que l'auteur a trouvé un compagnon de B, resté longtemps témoin solitaire. Dans un article de la *Z.A.W.*, 61 (1945-48) il a établi que le Papyrus 967 représente la même tradition.

Ces notes suffisent pour montrer la valeur du texte présenté. Souhaitons à l'auteur de pouvoir continuer et parachever son œuvre.

Albert STROBEL, o.m.i.

\* \* \*

LUCIEN ROY, s.j. — *Lumière et Sagesse. La Grâce mystique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin.* Montréal, L'Immaculée-Conception, 1948. In-8, 299 p. (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, n° VI.)

« Chercher et retracer le plus fidèlement possible la pensée intime de saint Thomas » (p. 26) concernant la vie mystique, telle est l'intention de ce travail. Refusant la « méthode mathématique » (p. 28) de reconstitution, craignant les dangers d'une « mécanisation conceptuelle » (p. 291), le P. Roy ne veut pas prêter à saint Thomas une « systématisation qui n'est pas la sienne » (ibid.). Par « de longues analyses des points de doctrine où la théologie spirituelle pourrait être intéressée » (p. 34) il décrit l'évolution d'une pensée dont les richesses débordent largement « une conceptualisation limpide » (p. 27) par une « intelligence latente » (p. 34) des réalités mystiques.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première examine la nature de la contemplation mystique: « grâce de passivité supérieure aux normes rationnelles » qui s'étend « au delà des virtualités humaines, même surnaturalisées » (p. 132). Dans la seconde partie est expliqué pourquoi et comment la prédominance des dons du Saint-Esprit rend compte de cette passivité propre à l'état mystique. Et puisque l'influence divine dans l'ordre de la grâce est comme une diffusion de lumière, une troisième partie examine surtout la nature et le lieu propre de l'illumination mystique, en étroite relation avec la vie trinitaire.

Au cours de son étude, le P. Roy fait preuve d'un souci constant d'objectivité. Pour ne pas sortir du champ de vision de saint Thomas, il laisse délibérément de côté l'interprétation des commentateurs. Par contre, dans sa vaste enquête textuelle, il utilise de façon judicieuse les écrits scripturaires aussi bien que les œuvres systématiques de saint Thomas. Étudiant avec un sens critique et historique averti les textes de son auteur, il en scrute minutieusement le sens et la valeur d'affirmation; parfois en toute franchise il marque la déception (p. 56, n. 2), l'inquiétude (p. 161), le peu de satisfaction (p. 168), que peut donner une solution de saint Thomas, dont toutefois la pensée à son « état infraconceptuel » (p. 214) peut être « bien plus près de la réalité que son expression » (p. 190, n. 2). De nombreuses remarques en marge du sujet montrent l'auteur au courant des multiples problèmes que pose l'étude thomiste.

Ne visant pas à une systématisation qui expose au danger d'une « Hineininterpretierung », voulant deviner plutôt « le subconscient intellectuel » (p. 27) qui commande l'édifice, l'auteur a trouvé l'occasion de faire de nombreux rapprochements suggestifs, de placer des observations essentielles, de fournir une interprétation généralement exacte des textes, d'ouvrir des aperçus neufs et révélateurs (p. e. le rôle privilégié de la sagesse dans l'organisme des dons).

Dans sa hardiesse, toute systématisation comporte nécessairement un effort d'approfondissement; fasciné par l'absolu, elle peut manquer de souplesse et de largeur. Voulant éviter ce défaut et ne pas dépasser la pensée du Maître, l'auteur



n'a-t-il pas versé parfois dans le défaut opposé, celui de minimiser la valeur des solutions thomistes et de se méprendre sur leur sens ? Disons tout de suite que saint Thomas eût été étonné d'apprendre que dans ses œuvres on puisse déceler une « solution verbale consciente » (p. 29). Ensuite, quand il veut justifier le septenaire des dons et le fait de plusieurs manières différentes, saint Thomas ne fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs : le texte d'Isaïe, dont il se servait, lui indiquait de façon suffisamment claire quels sont les sept dons du Saint-Esprit. Toute la question n'était que de leur trouver un contenu, un objet bien défini. Pour cette recherche, l'Écriture était plus avare d'indications que lorsqu'elle parle des trois Personnes divines, par exemple. Saint Thomas se vit donc plusieurs fois obligé de redresser ses explications précédentes. Mais de là à affirmer qu'avec la même grâce il eût établi cinq ou dix dons du Saint-Esprit, il y a de la marge. Cette affirmation assez répandue est trop facile pour ne pas être superficielle. Ne compromet-elle pas le sens même que saint Thomas veut donner à la théologie ? On pourrait l'accepter de façon matérielle, c'est-à-dire au niveau d'une intelligence humaine qui, dans l'étude de la Révélation, fait abstraction de la vérité. Saint Thomas, lisant l'Écriture sainte, répudie une telle attitude qui conduit tout droit aux solutions verbales conscientes. Une théologie de ce genre, en effet, s'accommoderait de bonne grâce d'une Révélation au contenu arbitraire et se présenterait comme l'œuvre d'une intelligence humaine dont la nature intime ne serait pas orientée de tout son être vers la Vérité première ; Dieu « révélant » n'importe quoi, notre intelligence viendrait l'établir à sa façon : c'est l'aventure de la théologie. Nous estimons donc qu'en théologie thomiste, « établir » exprime un intellectualisme robuste qui, sans atteindre le niveau de la démonstration, s'élève bien haut au-dessus de tout verbalisme par sa tendance au nécessaire. Saint Thomas n'a nullement pensé avoir atteint ce nécessaire dans chacune de ses argumentations ; mais une théologie qui se respecte est à la fois confiante et modeste. Nous nous sommes également demandé s'il est bien nécessaire de recourir aux catégories de la psychanalyse pour rattacher entre elles les affirmations éparses d'un Docteur qu'une sage tradition appelle Angélique.

Au cours de son ouvrage, le P. Roy se pose bien des questions auxquelles il ne donne pas de réponse. Une étude historique et doctrinale plus approfondie des textes thomistes eût porté des fruits. C'est souvent à la faveur des difficultés réelles que présente un auteur de premier ordre, qu'on remarque l'unité et la cohérence de son œuvre.

L'ouvrage du P. Roy rendra d'excellents services aux théologiens par l'abondance des matériaux qu'il réunit et par les nombreux problèmes qu'il soulève en vue d'une étude systématique ultérieure.

Gijzegem (Belgique).

A. COSSEMENT, o.m.i.

\* \* \*

REG. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p. — *De Beatitudine, de Actibus humanis et Habitibus*. Pont. Inst. Intern. « Angelicum ». Turin, Berruti, [1951]. 25,5 cm., 485 p.

A ses autres volumes, déjà bien connus, sur diverses parties de la *Somme théologique* de saint Thomas, le R. P. Garrigou-Lagrange ajoute ce commentaire des 54 premières questions de la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>. Plus de la moitié de l'ouvrage (p. 29-289) est consacré à l'analyse des qu. I-X ; sur la moralité des actes humains (qu. XVIII-

XXI) et sur les habitus (qu. XLIX-LIV), l'A. se contente d'exposer les « principia et notabiliores conclusiones », et il intercale entre ces deux traités une vingtaine de pages sur la conscience et une quinzaine sur les passions. Tout ce commentaire est précédé d'une brève introduction sur la nature et la division de la théologie morale, ainsi que sur la classification et la critique des principaux systèmes d'éthique naturelle ou surnaturelle.

Le seul nom de l'A. nous est déjà une garantie de la qualité de ces pages et des grands services qu'elles peuvent rendre. On n'y cherchera pas un examen critique des données de la Révélation sur le sujet, non plus qu'un exposé précis et nuancé des opinions (catholiques ou non) divergentes de la pensée strictement thomiste. Mais on y trouvera des analyses scolastiques profondes, et très justes, sur maintes notions essentielles de la théologie morale, telle la nature de la béatitude, la liberté de la volonté sous la motion divine, la moralité de l'acte humain, etc. On trouvera aussi, dans l'étude de chacun des articles, la vigueur et la sûreté d'un maître familiarisé depuis longtemps avec le texte de la *Somme* et les éclaircissements des grands commentateurs, et constamment préoccupé de défendre contre toute déviation la pureté de la doctrine du Docteur Angélique.

Ne pourrait-on souhaiter, toutefois, que ce commentaire mette davantage en relief les lignes maîtresses et l'inspiration de cette importante partie de la *Somme*? L'Aquinat se fait de la vie morale une conception profondément et intégralement humaine: vie intérieure, personnelle, dynamique, vie d'amour et d'engagement, développement harmonieux de toutes les virtualités mises en nous par la grâce ou la nature, et par là même, acheminement vital vers le plein épanouissement de la vie bienheureuse. Ces grandes perspectives de la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, les thomistes d'aujourd'hui, stimulés par les besoins de leur temps, les retrouvent de plus en plus, par-delà un certain extrinsécisme et légalisme desséchant des siècles derniers. Tout cela, le R. P. Garrigou-Lagrange ne l'ignore sans doute pas; mais on n'a pas toujours l'impression qu'il y attache assez d'importance ni, par conséquent, qu'il fasse assez ressortir toute la richesse doctrinale de la théologie morale de saint Thomas.

Hâtons-nous d'ajouter pourtant que, même avec ces réserves, ce *De Beatitudine* nous semble un livre de grand mérite. Si tout n'y est pas nouveau, s'il y a même assez peu de nouveau, il reste que les vues métaphysiques profondes familières à l'A., ainsi que son emploi constant de l'exigeante méthode scolastique permet de scruter plus à fond et plus sûrement les fondements de la morale thomiste, tandis que le recours fréquent aux textes évangéliques et aux exemples du Christ ou des saints font garder le contact avec cette mystérieuse réalité de la vie chrétienne que la théologie morale a pour tâche de comprendre et de guider. Aussi bien nous réjouissons-nous de voir s'enrichir de ce nouvel ouvrage la contribution déjà si précieuse et si variée de l'éminent professeur de l'« Angelicum ».

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

EMMANUEL DORONZO, o.m.i. — *De Pœnitentia*. T. II. *De Contritione et Confessione*. Bruce, Milwaukee, 1951. 22,5 cm., vii-988-[49] p.

EMMANUEL DORONZO, o.m.i. — *De Pœnitentia*. T. III. *De Satisfactione et Absolutione*. Bruce, Milwaukee, 1952. 22,5 cm., vii-708-[27] p.

Ces deux volumes sont le sixième et le septième du *De Sacramentis* dont notre *Revue* a déjà présenté les cinq premiers à ses lecteurs (voir *Le De Sacramentis du R. P. Doronzo, o.m.i.*, dans la *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, t. 19 [1949],



p. 249 \*-256 \*). La méthode d'exposition de la doctrine reste la même que dans ces volumes précédents; et surtout, nous nous réjouissons de retrouver ici encore les qualités que nous avons signalées dans la recension de ceux-là: érudition abondante et bien ordonnée, sérieux examen critique des textes scripturaires ou patristiques les plus importants, profondeur, lucidité et sûreté de la doctrine, saine fidélité au thomisme intégral, perspicacité à déceler les points faibles des erreurs à rejeter ou des opinions divergentes; tout cela joint à la clarté de l'exposé, avec un remarquable souci d'ordre et de logique dans l'agencement entre eux des divers traités et de leurs parties.

Manifestement, l'A. s'attache avec prédilection à l'étude de la pénitence, puisqu'il consacre à ce seul sacrement quatre des onze volumes qui formeront la série complète. Un premier tome *De Pœnitentia*, publié en 1949, présentait, avec une bonne introduction, la doctrine générale sur le sacrement et sur la vertu de pénitence; et pour le dire en passant, cette vertu de pénitence, d'importance si capitale dans l'économie présente de la Rédemption, y faisait l'objet d'une étude profonde et très élaborée, alors que la plupart des manuels de théologie morale ou de dogmatique sacramentaire se contentent pratiquement de la saluer au passage.

Cette fois, c'est l'étude spéciale de la matière et de la forme du sacrement que l'on aborde: les trois actes du pénitent et l'absolution. Quatre traités bien distincts, dont l'A. s'applique à montrer les liens intimes entre eux, et dont il s'efforce, avec succès, de préciser et d'exploiter la richesse doctrinale. Le traité de la contrition en expose la nature et l'efficacité: de la contrition en général d'abord et surtout, puis de la contrition parfaite, et enfin, de l'attrition. De la confession, l'A. nous dit l'essence, la nécessité et les propriétés (intégrale, vocale, «présentielle», secrète), ce qui l'amène à un exposé substantiel et judicieux (p. 849-988) des célèbres controverses sur le sens et la nécessité de la pénitence publique dans l'Église primitive.

Le traité de la satisfaction se partage inégalement en deux parties: la satisfaction «in communi» (essence, possibilité, conditions, efficacité, matière, comparaison avec le mérite), et, plus brièvement, la satisfaction sacramentelle (existence, essence, efficacité et effets, matière, mode). Dans l'étude de la satisfaction *in communi*, l'A. n'a pas voulu se restreindre, comme on le fait le plus souvent, à la satisfaction pour la peine due au péché; il y inclut la satisfaction pour la faute même du péché, pour mieux mettre en lumière que c'est à cette satisfaction intégralement prise que la vertu de pénitence nous incline, et qu'elle ne peut atteindre que dans et par le sacrement. Quant à l'absolution sacramentelle, on n'en examine ici que l'élément matériel, les autres aspects (forme, causes extrinsèques, circonstances) se trouvant étudiées dans d'autres parties de l'ouvrage. On présente donc les mots mêmes de la formule et leur sens, le mode de l'absolution et le pouvoir de l'Église sur elle.

Enfin, ce *De Pœnitentia* s'achèvera par un volume encore à venir sur les causes extrinsèques du sacrement (effet et propriétés, sujet et ministre) et sur les *connexa cum sacramento* (pouvoir des clefs, indulgences, cérémonies); et ces quatre volumes constitueront une source à la fois indispensable et inépuisable aussi bien pour le professeur de théologie pénitentielle que pour le chercheur désireux de pousser plus avant l'étude de la matière.

Point n'est besoin de redire ici avec quel intérêt les théologiens suivent la publication de cette véritable somme de théologie sacramentaire, et quels avantages ils ont retirés des volumes déjà parus. Aussi bien ne s'étonne-t-on pas que la



Catholic Theological Society of America ait décerné l'été dernier au R. P. Doronzo le prix « Cardinal Spellman », qu'elle attribue chaque année à celui de ses membres qui s'est le plus distingué dans le champ des études théologiques.

\* \* \* Eugène MARCOTTE, o.m.i.

ANDRÉ-V. SEUMOIS, o.m.i. — *Introduction à la Missiologie*. Schöneck-Beckenried, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1952. 23 cm., 491 p.

La science missionnaire connaît de nos jours une efflorescence remarquable. Si, comme on l'a déjà observé, les écrits missiologiques ont trop souvent manqué d'esprit théologique, cela est dû pour une part à la nécessité de bâtir d'abord pour ainsi dire de toutes pièces cette nouvelle science. Les matériaux nombreux et souvent fort disparates qui entrèrent dans l'édifice risquèrent parfois de faire perdre de vue l'ensemble, l'objet propre et l'unité scientifique de cette nouvelle branche du savoir. « S'il est difficile, écrit l'A., de composer les traités de missiologie tant demandés, c'est tout d'abord parce qu'on ne sait pas ce que comportent exactement les diverses branches de la science missionnaire, leur objet propre et leur caractère scientifique, leur unité, leur division et leur méthode; et surtout parce qu'on n'a pas encore suffisamment étudié ce qu'est la missiologie » (p. 12).

L'ouvrage du P. Seumoïis sera donc reçu avec joie, car c'est le premier traité aussi complet d'introduction à la missiologie, dont le but est précisément d'« identifier la missiologie ».

Après des *Préliminaires* qui présentent bien son étude, l'A. divise son ouvrage en six parties: nature de la missiologie, sa répartition, son importance, ses disciplines auxiliaires, son histoire et sa méthode.

L'exposé est d'une clarté remarquable et témoigne d'une grande érudition chez l'A. On trouvera en ce volume une véritable somme sur l'état actuel de la science missiologique; peut-être pas beaucoup d'éléments nouveaux, mais une forte classification et systématisation de ce qui existait éparé ici et là.

Dans sa première partie l'A. donne trop d'importance à certaines questions qui semblent secondaires, v.g. la dispute autour du terme « missiologie », « missionologie », « apostologie » (p. 85 à 106). Cela renseigne, mais risque de discréditer la missiologie auprès des gens sérieux.

Le caractère scientifique de la missiologie est abordé résolument et bien traité. N'y aurait-il pas eu lieu de développer davantage l'aspect d'unité supérieure (théologique) qui doit orienter toute cette formation et cette connaissance missionnaires vers un même but? La missiologie est plus qu'un ensemble de disciplines qui se rencontrent sur un même objet matériel.

La seconde partie — de beaucoup la plus longue à juste titre — traite de la « Répartition de la missiologie » (p. 164-371). Après avoir montré l'inaptitude d'une « apologétique missionnaire » comme branche missiologique, l'A. traite successivement de la nature et de la division de la missiologie positive (biblique et patristique), puis de la missiologie systématique et normative. La division de la missiologie systématique (voir le plan p. 207-237) nous semble trop morcelée. Ce n'est toutefois qu'un schéma et cela permet de suggérer plusieurs problèmes particuliers de la théologie missionnaire. Suivent ensuite l'histoire missionnaire et la missiographie, celle-ci considérée comme la « partie descriptive présente »; enfin la partie pratique comprend la missiologie spirituelle — ce qu'on nomme ordinairement la spiritualité missionnaire — et la méthodologie missionnaire, que l'A. distingue de la normative et dans laquelle il fait entrer la pastorale missionnaire.

Ce rappel suffit pour indiquer le nombre et la complexité des questions étudiées dans l'ouvrage. L'A. ne craint pas de les aborder. D'aucuns trouveront peut-être que certains problèmes sont solutionnés avec une belle assurance; mais il reste que, dans l'ensemble, c'est un ouvrage d'un grand mérite, indispensable à tout professeur de missiologie et à celui qu'intéresse le progrès de la science théologique. La présentation typographique parfaite fait honneur à l'éditeur: la *Nouvelle Revue de Science missionnaire*.

Maurice GILBERT, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH T. CLARK, S.J. — *Conventional Logic and Modern Logic*. Woodstock, Md., Woodstock College Press, 1952. 23 cm., x-109 p.

In this book bearing the subtitle "A Prelude to Transition", Father Clark, who teaches philosophy at Woodstock College, Maryland, follows the trail of Father Bochenski, O.P., who, a quarter of a century ago, advocated the correlation of modern logic with Scholastic tradition, and exhorted the sponsors of conventional logic to effect the transition to modern (also called formal, mathematical and symbolic) logic.

The author deplores the tendency to exaggerate the disparities between the old logic and the new. It is an error to think that there are any peculiarly positivistic assumptions in modern logic itself. In fact, no commitment to Logical Positivism is integral to modern logic. "There is no disagreement in principle between the Scholastic logic of St. Thomas and the modern logic of statements." Not only are they reconcilable, but the old logic, which need not be a closed system, can be integrated in the modern science of logic, and receive from it supplementary clarification.

Aristotle is described as the ancestor of mathematical logic, and startling similarities between Aristotle and Wittgenstein are noted. The author indicates the logical priority of statement calculus to the theory of the syllogism, he shows how the Scholastics dealt with the same semantical problems with which modern logic is concerned, and he points out that some Scholastics, such as Ockham, wrote on "Consequentiaë" in terms very much akin to the moderns' Logic of Statements. This same Ockham appears to have been aware of "De Morgan's Law", long before Augustus de Morgan himself lived.

One third of the book consists in an exhaustive bibliography, which not only mentions but gives a short analysis of the most important books and articles on this topic. There are also several indices on subject-matter, Greek and Latin terms, and Greek and Latin authors.

This book should help to destroy many prejudices against modern logic, and facilitate a rapprochement between the old and the new. Nova et Vetera.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JOHN MACPARTLAND. — *The March toward Matter*. New York, Philosophical Library, 1952. 20.5 cm., 80 p.

This compact book, which condenses a lot of sound philosophy in a few pages, inquires critically into the modes of thinking that have led men to the brink of destruction, both in the spiritual order and in the practical arena. The author, about whom unfortunately the publishers do not give us any information, des-



cribes the nature of the materialized mind, its false problems and misconceptions, its descent toward matter since Descartes, and the necessity of a rapprochement among philosophers and with God.

Sorokin, in *The Crisis of our Age*, had noted a similar downward trend in the field of sociology. The plunging deeper into matter is characteristic of our age. As President Griswold of Yale put it, "We have beguiled ourselves with gadgets, with machines that work for us, think for us, and entertain us, and — as we believe, in our folly — educate us, until our God-given individual powers have become atrophied through disease".

In the chapter on "The life of the mind", the author, who is well acquainted with thomistic philosophy, distinguishes between material and immaterial activity, and analyses knowledge, which depends on immateriality to some extent. He shows how knowledge, which is an increase in the fulness of being, is an immaterial activity, and how ratio and intellectus are not two powers but two angles from which we view the operations of the one power, the intellect. He makes a searching study of several "false problems" concerning the correspondence between idea and thing, the union of mind and body, the existence of the external world, and the spectator theory of knowledge.

When he deals with "Abstraction", he takes to task Professor Northrop, who, in *The Meeting of East and West*, failed completely to appreciate the differences between the degrees of abstraction, and hence rejected the metaphysics and philosophy of Aristotle because his empirical science is outmoded.

The many evil consequences of the philosophies of Descartes and Kant are the object of a very good chapter. "Descartes and Kant refuse to let the mind live with reality . . . Cut off from reality and ultimately from God, the life of the mind is materialized . . . Communism is simply the realization of this materialization . . . That the modern world is atheistic today (the big movements characteristic of this age are Communism in Russia, atheistic existentialism in France, naturalism and humanism in America) simply means that the modern world could not be Christian and live the materialized life it has accepted since Descartes . . . Just as Descartes began this *descensus* by emptying the mind of being, Dewey terminates it by emptying the mind of speculative knowledge. The march toward matter is a practical demonstration of the thesis that unless the mind first knows being it does not know."

The final chapter entitled "Rapprochement" denounces certain misconceptions that follow a materialized view of speculative life, and recalls the urgent need of coming back to a perennial philosophy which is irreconcilable with materialistic preconceptions.

This concise and thoughtful book could act as a catharsis for our times, and should be read carefully by all thinkers who are concerned about the present-day unrest.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*



# *Matthew 11, 27*

## *in the "Contra Haereses"*

### *of St. Irenaeus*

---

Towards the end of the second century St. Irenaeus, Bishop of Lyons, wrote the five books which make up his great work *Contra Haereses*, an exposition and refutation of the gnostic doctrines menacing the Church at that time. One of the main tenets of the Gnostics was that the true God had been unknown before Christ came, and that now they were the sole possessors of the Saviour's revelation of the Father. In support of this they employed many texts of Scripture, interpreting — and changing — them to suit their own purposes. Not the least of these was Mt. 11, 27: "And no one knoweth the Son, but the Father: neither doth anyone know the Father, but the Son and he to whom it shall please the Son to reveal Him." St. Irenaeus, in turn, takes great pains to show that this text has not the meaning which they force from it; not only that, but he attacks the very wording they give it. That this, then, is an important text is shown by the use made of it, and St. Irenaeus himself has left us his idea of its importance in these words, which introduce a detailed discussion of it: "Hæc autem omnia [i.e. that there is but one God and that He was known already in the Old Testament] conantur evertere illi, qui sunt malæ sententiæ, ob unum dictum, quod quidem apud eos non bene intellectum est" (Bk. IV, Ch. 5, No. 5).<sup>1</sup>

It is worth while noting that he says, "quod quidem apud eos non bene *intellectum* est" and not that they changed the words; for this shows us that the meaning given a text may well be more important than any verbal changes made in it, the former being at times the cause of the latter. Moreover, actual textual differences

<sup>1</sup> The divisions are given according to MASSUET, *Patrologia Græca*, VII.

are not always required in order that different interpretations be possible. However, in the case of Mt. 11, 27 there are discrepancies in the manner of phrasing *and* in the interpretation. We will study these differences in order to evaluate them, paying particular attention to the way the Gnostics and St. Irenaeus understood them.

*Contra Hæreses* was originally written in Greek, but this has been lost; all we have in that language today are fragments conserved in quotations by later writers. Almost the whole of Book I has reached us in this way. Fortunately, there exists a faithful, almost slavish, Latin translation which, though its exact date has not been determined, is certainly anterior to the time of St. Augustine. A number of Syriac and Armenian fragments of high antiquity also exist,<sup>2</sup> and in the beginning of this century an early Armenian version of Books IV and V came to light;<sup>3</sup> all these, besides their intrinsic value, afford a means of checking on the accuracy of the Latin, which is found to be quite faithful. In fact, its very nature is a guarantee that it is trustworthy, being so literal that there is little danger of the translator having changed or misinterpreted anything. That the Latin MSS. and editions now existing are trustworthy is borne out by the fact that St. Augustine's quotations from the Latin *Contra Hæreses* tally with our present-day texts.

The edition of Massuet, based on the Clermont MS., the oldest (tenth century) and most accurate existing, is followed here. This edition was first published in 1710 and appears in Vol. VII of Migne's *Patrologia Græca*, which also contains most of the Greek fragments. As the occasions present themselves, any important discrepancies there may be between this edition and other MSS. and fragments bearing on the Scripture text in question will be noted.

There are, in all, nine citations of Mt. 11, 27 in the *Contra Hæreses*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Given in W. W. HARVEY, *Libri quinque Adversus Hæreses*, Cambridge, 1857, Vol. II, pp. 431-453. He gives only one pertinent fragment from the Armenian, however. For a complete and critical collection of the Armenian fragments see H. JORDAN, *Armenische Irenæus — Fragmente in Texte und Untersuchungen* xxxvi, 3 (1913).

<sup>3</sup> Published by Erwand TER-MINASSIANTZ in *Texte und Untersuchungen* xxxv, 2 (1910). The only translation to appear so far is that of G. BAYAN and L. FROIDEVAUX in the *Revue de l'Orient chrétien*, 29 (1934), pp. 315-377.

<sup>4</sup> Cf. W. SANDAY and C. H. TURNER *Novum Testamentum Sancti Irenæi*, Oxford, 1923, pp. 18, 19.

1. Et nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicumque Filius revelaverit (I, 20, 3).  
Greek fragment from Epiphanius: καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, καὶ τὸν Υἱὸν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψῃ
2. Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit (II, 6, 1).
3. Nemo cognovit Patrem, nisi Filius. Si enim cognitus est vel a matre vel a semine eius, solutum est illud quod nemo cognovit Patrem, nisi Filius (II, 14, 7).
4. Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).
5. Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).  
[The Armenian version reads:] Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui Filius revelaverit.
6. Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 3).
7. Nemo cognoscit Patrem (IV, 6, 7).
8. Nemo cognoscit Filium nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 7).  
[A Syriac fragment of the sixth century reads:] Nemo cognoscit Patrem nisi Filius: neque Filium, nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit.<sup>5</sup> [The Armenian gives the same reading.]
9. Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius (IV, 7, 4).

For the sake of completeness and comparison the actual text of St. Matthew is added:

Et nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.

Καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

There are many differences in the way the text is quoted. Some of them seem to be insignificant and shall be regarded as not affecting the sense unless the context proves them to be important. They are: changes in the conjunction used — nec, neque, and et; changes in the form and number of the pronoun — cui, quicumque, quibus, quibuscunque; and the fact that in no. 4 the verb "cognoscit" is repeated, while in the others it is not.

There remain three differences that affect the meaning:

1. The tense of "cognosco" changes from "cognoscit" to "cognovit".

<sup>5</sup> HARVEY, Vol. II, p. 443.



2. The order in which the Father and the Son are named changes. At times it is:

Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater — order A, and at times:

Filium nisi Pater, nec Patrem nisi Filius — order B. Moreover, the comparison is not always completed, and when this is the case the Father is always named first — this will be referred to as A'.

3. The verb in the final clause has two forms, "voluerit revelare" and "revelaverit".

The relations of these differences to one another are shown in the following analysis, which gives all the possible combinations and the frequency of their occurrence (according to the Latin).

I. — According to the tense of "cognosco":

A. "Cognoscit" occurs 6 times

i) with order A	2
with order B	2
with A'	2
ii) with "voluerit revelare"	1
with "revelaverit"	3

B. "Cognovit" occurs 3 times

i) with order A	2
with order B	not at all
with A'	1
ii) with "voluerit revelare"	1
with "revelaverit"	1

II. — According to the order:

A. Order A occurs 4 times

i) with "cognoscit"	2
with "cognovit"	2
ii) with "voluerit revelare"	1
with "revelaverit"	3

B. Order B occurs twice

i) with "cognoscit"	2
with "cognovit"	not at all
ii) with "voluerit revelare"	1
with "revelaverit"	1

C. A' appears 3 times

with "cognoscit"	2
with "cognovit"	1

III. — According to the form of the ending:

A. "Voluerit revelare" occurs twice

i) with "cognoscit"	1
with "cognovit"	1

ii) with order A	-----	1
with order B	-----	1
B. "Revelaverit" occurs 4 times		
i) with "cognoscit"	-----	3
with "cognovit"	-----	1
ii) with order A	-----	3
with order B	-----	1

There appears no constant relation between the three. The only appearance of constancy between any two is that "cognovit" is always followed by order A; but since "cognoscit" is followed by A as well as by B, no solid distinction can be made on this ground. From this it would appear that only one of the three differences is essential, the others being of secondary importance; still, a mere analysis of the words is not sufficient to decide the question. Only a study of the various contexts and interpretations of the text can lead to the discovery of the essential difference or differences and the reason for the apparent inconsistency with which the quotations are made. First, then, we must determine which texts are attributed to the Gnostics and which are of St. Irenaeus. To do this a minimum of knowledge concerning their conflicting doctrines insofar as they touch this text is necessary.

Alluding to Mt. 11, 27, St. Irenaeus says the Gnostics want it to mean "quod ante adventum ejus [ i.e. Christi ] nemo manifeste cognoverit Patrem Veritatis; et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit" (I, 20, 3), and that they interpret it "quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum: et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi" (IV, 6, 1). That is, they distinguish the supreme God, unknown until Christ's coming, from the creator, who was always known. St. Irenaeus states his belief in these words: "Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia . . . hic qui hominem plasmavit, hic Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, super quem alius Deus non est . . . hic Pater Domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus . . ." (I, 22, 1). It follows that for St. Irenaeus the true God was known before Christ's coming.

This is sufficient to enable us to proceed to an examination of the various contexts.

I, 20, 3.

Ostensionem autem superiorum [ i.e. Dominum nostrum alterum annuntiare Patrem, præter fabricatorem huius universitatis (I, 19, 1) ], et velut finem regulæ suæ afferunt hæc: 'Confiteor tibi, Pater, Domine terræ et cœlorum, quoniam abscondisti ea a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis . . . Omnia mihi tradita sunt a Patre: et nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicumque Filius revelaverit.' In his enim manifestissime aiunt ostendisse eum, quod ante adventum ejus nemo manifeste cognoverit Patrem Veritatis: et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit: et hæc Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant.

This quotation is attributed by St. Irenæus to his adversaries.

II, 6, 1.

St. Irenæus asks how the supreme God could have been unknown.

Quomodo autem et ignorabant vel Angeli, aut mundi fabricator, primum Deum, quanto in ejus propriis essent, et creaturæ existerent ejus, et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem . . . ignotus autem nequaquam . . . Unde etiamsi 'nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit'; tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixæ moveat ea, et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.

St. Irenæus quotes this without comment as the normal text.

II, 14, 7.

In this chapter St. Irenæus shows that the Gnostics have borrowed their teaching from various pagan authors. In the light of this, he proposes to them this dilemma:

Utrume hi omnes, qui prædicti sunt [ i.e. the pagan writers ] . . . cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt?" He then proceeds to answer: "Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio . . . <sup>6</sup> Si autem non cognoverunt; quemadmodum eadem cum his, qui veritatem non cognoscebant, dicentes, solos vosmetipsos eam, quæ est super omnia cognitio, habere gloriamini, quam etiam, qui ignorant Deum, habent?"

If, in reply to this, the Gnostics answer that these men themselves did not know the Truth, but that a higher principle (called by them "Mater" or "semen paternale") announced the Truth through them, St. Irenæus answers: ". . . ipsi homines sciebant, quæ dicebant, et discipuli ipsorum, et horum successores." Moreover, he adds, the

<sup>6</sup> According to the Gnostics, the main role of the Saviour was that of revealing the Father.



Truth is the Father, and so if it was this higher principle that knew and announced the Truth, then "Salvator ergo, secundum eos, erit mentitus, dicens; 'nemo cognovit Patrem, nisi Filius'. Si enim cognitus est vel a Matre, vel a semine ejus; solutum est illud, quod 'nemo cognovit Patrem, nisi Filius'; nisi si semen ipsorum, vel Matrem 'neminem' esse dicunt".

This is a gnostic reading; for the nature of the argument — St. Irenaeus is trying to force the Gnostics into contradicting themselves — requires that their reading be adopted.

The remaining quotations all occur during the chapters devoted to an "ex professo" discussion of the text.

IV, 6, 1.

Dominus enim ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est Verbum, qui agnitionem Patris facit, et exprobrans Judæis putantibus se habere Deum, cum et frustrentur Verbum ejus, per quem cognoscitur Deus, dicebat: 'Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare'. Sic et Matthæus posuit, et Lucas similiter, et Marcus idem ipsum; Joannes enim præterit locum hunc. Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: 'Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare'; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum; et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi.

The first text is of St. Irenaeus; the second is of the Gnostics.

IV, 6, 3.

St. Irenaeus, after stating that the Father is known by the Son, and the Son by the Father, and that the Son reveals the Father, continues:

Ut ergo cognosceremus, quoniam qui advenit Filius, ipse est qui agnitionem Patris facit credentibus sibi, dicebat discipulis: 'Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit' . . .

This is obviously his own use.

IV, 6, 7.

Still arguing against the Gnostics, he comes to the conclusion:

"Non ergo alius erat qui cognoscebatur et alius qui dicebat: 'Nemo cognoscit Patrem'; sed unus et idem . . ." And a little farther on: "Agnitio enim Patris, Filius; agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata: et propter hoc Dominus dicebat: 'Nemo cognoscit Filium, nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit'."

Both times the text is used for St. Irenaeus' own purpose.  
IV, 7, 4.

This too is St. Irenaeus' use. In summing up the whole preceding discussion he concludes:

"Vani igitur sunt qui propter hoc, quod dictum sit: 'Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius'; alterum introducant incognitum Patrem."

We are now in a position to divide the quotations into two classes — those attributed to the Gnostics, and those used by St. Irenaeus.

I. — Gnostics:

- a) Nemo cognovit Patrem, nisi Filius, et Filium, nisi Pater, et cuicumque Filius revelaverit (I, 20, 3).
- b) Nemo cognovit Patrem, nisi Filius (II, 14, 7).
- c) Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).

II. — St. Irenaeus:

- a) Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit (II, 6, 1).
- b) Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (IV, 6, 1).
- c) Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 3).
- d) Nemo cognoscit Patrem (IV, 6, 7).
- e) Nemo cognoscit Filium nisi Pater: neque Patrem, nisi Filius, et quibuscunque Filius revelaverit (IV, 6, 7).
- f) Nemo cognoscit Patrem, nisi Filius (IV, 7, 4).

In all these quotations, there is only one constant difference marking the two uses: the Gnostics use "cognovit" where St. Irenaeus uses "cognoscit". The other differences occur at random, it would seem, except for the fact that order B is never found with "cognovit". The difference in tense, then, is the only one that St. Irenaeus was careful to mark, and, while not forgetting the other two, we shall consider it first.

Before doing so, however, the Armenian translation's reading of "cognoscit" for "cognovit" in the Gnostic text of IV, 6, 1 must be considered and evaluated. Since it is the only version which reads "cognoscit", it is against the unanimity of the Latin MSS., which are of earlier date than it; consequently, it can be neglected. Moreover, it is certain that the Latin translation was made from the Greek, whereas the Armenian may have come through the Syriac. Added to this, the fact that in this translation Scripture quotations frequently follow the then existing Armenian version, and the extreme im-

probability of St. Irenaeus' having written "cognovit", require that the authority of the Latin MSS. be given precedence over that of the Armenian translation. There is, however, a curious fact about the Armenian that offers slight evidence of there having been a distinction in the original between the verbs of the two quotations in IV, 6, 1. To translate "cognoscit", different (but synonymous) verbs are used; that is, "cognoscit" in the Gnostic quotation is not translated by the same verb as "cognoscit" in the quotation of St. Irenaeus. Although this *proves* nothing, it does point to the probability of the original's having had a difference of some kind between the two.

Putting aside the Armenian, then, in favour of the Latin, we can return to a consideration of the difference between "cognoscit" and "cognovit".

In Latin "cognovit", like "novit", frequently has the force of a present tense, as in the actual text of St. Matthew, where "novit" is used to translate the Greek "ἐπιγινώσκει". That it is not a perfect with a present meaning in the case in question is clear from the way it is used in contrast to "cognoscit". Obviously, the translator used "cognoscit" to translate a Greek present tense, and "cognovit" to translate a Greek past tense. The only Greek fragment we have that has a quotation of this text confirms this. In I, 20, 3 "cognovit" corresponds to "ἔγνων", the aorist of "γινώσκω" — I know. This is not surprising, considering the doctrine of the Gnostics. Teaching as they did that the true God was unknown, they gained support for this by reading "No one *knew* the Father". It is a safe conclusion to say that in all the cases where "cognovit" is used it represents the Greek aorist, which signifies an action terminated in the past. Arguments showing that "ἔγνων" can have a present meaning and so is not necessarily an historic aorist serve no purpose; the Gnostics' interpretation of it leaves no doubt that they meant it as a past.

"Cognoscit", on the other hand, fits in perfectly with St. Irenaeus' interpretation of the text. He takes it as the statement of an eternal truth. "Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum" (IV, 6, 4).

The order in which the Father and Son are named does not itself affect the sense. If the text of Mt. 11, 27 were "Nemo novit Filium



nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius” and it ended there, either order could be used without it's altering the meaning in the least. No matter which one comes first, the sense, which is that the Father and Son have mutual and exclusive knowledge of one another, remains the same. If “cognovit” (aorist) be used, the meaning is that the Father and Son *had*, in the past, mutual and exclusive knowledge of each other. The order is irrelevant. Once the doctrine of an unknown God is admitted, there is nothing to prevent the use of “cognovit” with either order; that is, there is nothing repugnant in saying that only the Son *knew* the Father and that only the Father *knew* the Son.

What creates the difficulty in regard to the order is the clause “cui Filius revelaverit”. (“Revelaverit” is used here for the sake of convenience and uniformity, and not for any reason that may distinguish it from “voluerit revelare”.) To understand this, the structure of the sentence must be examined. The idea of mutual and exclusive knowledge is conveyed by means of two parallel members, each of which has an absolute statement followed by an exception: “No one knows the Father (Son), *except* the Son (Father).” Now “cui Filius revelaverit” is also an exception — “*except* him to whom the Son shall reveal him”. The question is, to which member is it an exception? Since grammatically it cannot be extended to both members, the answer depends on the order used, for it belongs to the second member.

The meaning is affected in this way:

1. With order A, it is: No one knows . . . the Son *except* the Father, *and except him* to whom the Son reveals him (self); for the object of the knowledge in this member is the Son.
2. With order B, it is: No one knows . . . the Father, *except* the Son, *and except him* to whom the Son reveals him (i.e. the Father); for in this member the Father is the person known.

Though the meaning with order A is not unnatural or impossible, clearly it is more natural, both grammatically and logically, with order B. In this way the balance of the sentence and the parallelism of ideas is preserved: the Father is known by the Son, who, by virtue

of his knowledge, reveals him. With order A, the sentence becomes very awkward: the Son is known by the Father and then the Son reveals himself.

This difficulty in using order A attends both "cognoscit" and "cognovit" and is independent of the verb form used. There seems to be no reason why either St. Irenaeus or the Gnostics should have used it, especially since they both held the same opinion with regard to the revelation of the Father by Christ. It is clear from the passages quoted that both taught that Christ revealed the Father. This should have led to a preference for order B. However, since the controversy was over whether or not the Father was known, it is quite understandable that unconsciously the order "No one knows (knew) the *Father* . . ." should introduce itself. It is used four out of the six times both members occur (five out of six if we accept the Syriac fragment and Armenian version of IV, 6, 7). Needless to say, whenever one member alone appears, it is always the Father who is named.

Even apart from the question of emphasis, order A seems to be the more natural, the one that comes to mind first, and it is said before "cui Filius revelaverit" is considered. When this phrase does appear, it is added to the final member without the grammatical and logical difficulties this creates even being noticed, and it is meant to refer to knowledge of the Father. A cursory reading of the text with order A arouses no suspicion and the idea conveyed is that the Son reveals the Father. As a matter of fact, there is nothing in the "Contra Hæreses" to indicate that there was any discussion over the meaning of this part of the text. Both parties passed over it quickly, and both understood it to mean that knowledge of the Father comes through Christ. Still, this does not exclude the possibility of the Gnostics having used order A purposely and constantly.

The difference between "voluerit revelare" and "revelaverit" is to be placed in the single fact that the former contains an element of volition on the part of the Son that is absent from the latter. Other than that, both "revelaverit" and "voluerit" are in the same mood and the same tense; namely, the perfect subjunctive. According to the Latin, they could be in the future perfect indicative, but in



the Greek the verb is in the subjunctive and so requires the subjunctive in its translation. Nowhere in the course of the controversy does the idea of volition enter into the argument, though in itself it is of some importance. In the Latin MSS., both forms are found with both orders and with both tenses of "cognosco", thus giving the impression of having been used indifferently. In one instance (IV, 6, 7) St. Irenaeus develops an argument from "revelaverit", but only from its tense; and since "voluerit" is in the same tense, nothing can be concluded from this in favour of "revelaverit".

We are now in a position to examine the text as a whole in order to gain a better idea of the relations of the various differences to one another. The gnostic reading, with "cognovit", labours under many difficulties and, strictly speaking, affords only weak support to their doctrine of an unknown God revealed by Christ. It was their claim that *no one* knew the true God: ". . . interpretantur quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum", yet there are two exceptions stated in the same text — the Son and he to whom the Son shall reveal him. We have seen that this "him" is the Father — grammatically and logically, if order B is used; according to the interpretation, if order A is used, for they considered the Father to have been made known by the Son. Now, how is the verb in this final clause to be understood? It would be forcing it, to translate it as a past tense; it can be either present or future, though, depending on the meaning of the first part of the text. Here are the possible meanings of the two together. If "revelaverit" is:

- 1° past tense: no one knew the Father . . . except him to whom the Son might have<sup>7</sup> revealed him;
- 2° present tense: no one *knew* the Father . . . except him to whom the Son (possibly) *reveals* him;
- 3° future tense: no one *knew* the Father . . . except him to whom the Son may *reveal* him (in the future).

These last two translations are untenable, for there is no logical connection between "knew" and "reveals (may reveal)". To make sense, the past tense is required; but this, being equivalent to admitting

<sup>7</sup> In order to express the subjunctive, which is of some importance here.



that the Father might have been known, would weaken the gnostic thesis. From this consideration, the conclusion is forced upon us that the Gnostics placed the whole value of their version in "cognovit" and passed over the remainder as quickly as possibly. They could hardly have defended it, or used it as an argument.

These difficulties do not affect St. Irenaeus' reading. He takes the text as being the statement of a truth, and so he translates "revelaverit" in the present tense: "revelaverit enim, non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem, cum de Maria natus, sed communiter per totum tempus positum est" (IV, 6, 7). The sense of the text requires the present; the Greek favours it. In this regard, the English translation, quoted in the beginning of this paper, is deficient or at least ambiguous. The text is rendered much better in Msgr. Knox's translation: "None knows the Son truly except the Father, and none knows the Father truly except the Son, and those to whom it is the Son's good pleasure to reveal him."

What conclusions relative to the importance of the variations can be drawn from all this? I believe it to be certain that the fundamental difference between the two is in the tense of "cognosco" taken along with the meaning given it. Both St. Irenaeus and the Gnostics cared little about the rest of the sentence, as is well shown by the table of comparisons and by the fact that there was no disagreement between them regarding its interpretation.

Of more importance is the problem of the relation of this text as it appears in *Contra Hæreses* to the true text of St. Matthew. As before, the most certain conclusion is that concerning the principal verb. There can be no doubt that according to St. Irenaeus it was in the present, and we need have no fear that he accommodated the text to his own purpose, for he frequently refers to it as having been spoken by our Lord (IV, 6, 1; IV, 6, 3; IV, 6, 7) and defends it as being the true reading. On the other hand, he refers to those who read "cognovit" as "qui peritiores apostolis volunt esse", thus accusing them of changing the text. The difficulties that attend "cognovit" also make it unlikely that it was the primitive reading.

As to the order, nothing can be deduced with absolute certainty. Order A is more common, though it is not logical. Order B is correct, but occurs only twice (if we count the Syriac fragment and Armenian translation, only once). The fact that order A always occurs with the Gnostics' reading is of little value. First of all, we have not in these quotations a true gnostic text, but only what St. Irenaeus imputes to them; and since he was particular only about the tense of the verb, it is quite possible that he completed the quotation without paying particular attention to the order used. The strongest argument in favour of order B as the correct order and order A as a gnostic reading (used purposely, though without insistence) is drawn from IV, 6, 1, where the two texts are found together and are compared.

Dominus . . . dicebat: 'Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.' . . . Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: 'Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare'.

Conceding that this does not prove conclusively order A to be gnostic, we must admit that it is strongly in favour of order B's being the correct reading. How else is its presence here to be explained? Order A, we have seen, comes to mind naturally and predominates in the various readings; but when St. Irenaeus wished to contrast the true and the false reading he used order B, as in the text defended as the correct one. Surely this argues the existence of order B in the source of the text. In other words, its very infrequency, far from proving it a wrong reading, favours its authenticity — it occurs as a reaction to the more natural (in the circumstances) and more emphatic but less correct order A. This indicates that it probably comes from an authoritative source; namely, the Scripture text. Certitude, however, cannot be had. All we can say is that it is extremely probable that the correct reading, as contained in Scripture was order B, and that the Gnostics likely used order A consistently, just as St. Irenaeus used it occasionally.

"Voluerit revelare" must be given the preference over "revelaverit" for two reasons. First, it is used in both quotations in IV, 6, 1 (according to the Latin MSS.) and these quotations, being the most important, were written with the most care. Secondly, it is more

likely that "revelaverit" should have been used as a substitute for "voluerit revelare" than that the latter should have replaced the former.

### BIBLIOGRAPHY

It seems certain, then, that St. Irenæus recognized and intended to emphasize a fundamental difference between two variant readings of the text in question: the true reading and that employed by the Gnostics. He rejects their reading and interpretation and at the same time points out the reading which he obviously considers to be correct. Consequently, his testimony can be invoked with confidence as an early witness in support of the text of Mt. 11, 27 in its present form, in spite of certain opinions to the contrary.

There is little to add to the sources indicated in the notes. For a study of the variations of Matthew 11, 27 and its parallel, Luke 10, 22, in the MSS. of Holy Scripture and the quotations of the Fathers, see:

- A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltex-te zu den Evangelien in Texte und Untersuchungen*, x, 2, pp. 196-206.
- J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité, Paris, 1927* (7<sup>th</sup> edition), Vol. I, pp. 591-598.
- J. CHAPMAN, *Dr. Harnack on Luke 10, 22 in the Journal of Theological Studies*, x (1909), pp. 552-566.
- M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc, Paris, 1921*, pp. 304-308.

Robert LUCKHART, O.M.I.

Holy Rosary Scholasticate.



# *Gilles de Rome, o.e.s.a.*

## *(ca 1243 - 1316)*

### *et la distinction réelle de l'essence et de l'existence*

---

De tous les grands esprits du moyen âge, Gilles de Rome fut certainement un des plus puissants et des plus systématiques<sup>1</sup>. L'influence qu'il exerça sur la scolastique fut longue et profonde. On le citait surtout au sujet de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, dont il fut toute sa vie, le partisan convaincu et passionné. Personne ne développa ce point de doctrine avec l'ampleur, l'approfondissement et la méthode qu'il y apporta. Par son style âpre, vigoureux, parfois mordant, par ses arguments clairs et pénétrants, par son art de ramener tout à quelques principes fondamentaux, il exerça une influence considérable sur le milieu universitaire parisien, surtout après la mort de saint Thomas d'Aquin<sup>2</sup>. Il restera en tous cas célèbre comme le plus grand antagoniste d'Henri de Gand dans la polémique de ce dernier contre la distinction réelle.

L'étude des théories de Gilles sur la distinction réelle prend à un autre point de vue une importance plus grande encore. Guillaume de Tocco nous rapporte que treize années durant, Gilles suivit les cours de saint Thomas :

<sup>1</sup> Voir P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans la *Revue des Sciences philos. et théol.*, 4 (1910), p. 497; E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, 1930, p. (117) : « Mais si Gilles a donné, de la composition des êtres, une explication que nous ne pouvons admettre de tout point, au moins faut-il reconnaître la puissance synthétique et la vigueur métaphysique de son génie. Gilles est un penseur original, profond et audacieux, et ce n'est pas sans raison que les contemporains et les siècles suivants l'ont salué comme un Maître de la scolastique. » Le jugement défavorable que M. De Wulf portait sur Gilles de Rome dans la 5<sup>e</sup> éd. (1925) de son *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. 2, p. 61, est laissé de côté dans la 6<sup>e</sup> édition (1936) de son ouvrage.

<sup>2</sup> Voir H. DENIFLE, A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, p. 10, n° 539 : « Super his disputatem fuerat a magistro Egidio de Ordine Augustini, qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur . . . »

Quidam Magister Eremitarum Frater Ægidius, qui postmodum fuit Archiepiscopus Bituricensis, qui *tredecim* annis istum Magistrum audierat<sup>3</sup> . . .

Le père Mandonnet<sup>4</sup> a fait remarquer l'impossibilité matérielle du fait, puisque nous savons de source certaine que, d'une part, Gilles s'établit à Paris en 1260 et que, d'autre part, saint Thomas résida en Italie de 1259 à 1269. Gilles ne put donc suivre que trois ans les cours de saint Thomas, de 1269 à 1272, date du départ du saint pour Naples où il devait organiser un « *studium generale* ».

Gilles eut toujours la plus profonde estime, la plus grande admiration pour son maître. Nous possédons à ce sujet le témoignage de Jacques de Viterbe († 1308), que Barthélemy de Capoue apporta au procès de canonisation du saint :

Dixit etiam frater Jacobus [ de Viterbio ] . . . quod frater Ægidius de Roma, sacre theologie doctor, ordinis Augustinorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisius: Frater Jacobe, si fratres Prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiote, non communicassent nobis scripta fratris Thome<sup>5</sup>.

N'allons pas croire néanmoins que Gilles fut en tout et toujours du même avis que saint Thomas, ni qu'il se contentait simplement de reproduire les idées du génial docteur. Gilles fut un penseur personnel, voire indépendant, qui n'hésitait pas à attaquer, à réfuter

<sup>3</sup> *Acta Sanct.*, t. 1 Martii, p. 672, n° 41.

<sup>4</sup> *La carrière scolaire de Gilles de Rome* de *loc. cit.*, p. 480-499. Voir aussi P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. 2, p. 203, n° 400; N. MERLIN, *Dict. de Théol. cath.*, t. 6, col. 1359; F. LAJARD, *Gilles de Rome*, dans *Histoire littér. de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 421-566; G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura Italiana*, Modena, 1774, t. 4, p. 113.

<sup>5</sup> Voir le *Processus Canonizationis S. Thomæ Aquinatis Neapoli*, édité par le P. PRÜMMER, o.p., dans ses *Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis*, p. 383-384 et les *Acta Sanctorum*, t. 1 Martii, p. 713 (éd. 1865). Voir aussi le *De Gradibus Formarum* de GILLES DE ROME, par. 2, cap. 6, où il prit la défense de saint Thomas contre la condamnation de 1277: « Sunt aliqui valde proni ad dicendum dicta Doctorum per quos illuminata est Ecclesia, et illucidata fides catholica, esse erronea; in quo non sine periculo fidei decipiuntur. Volunt enim dicta talium, qui nos posuerunt in semitas veritatis, posse habere punitorem et liberum correctorem, non pestiferum detractorem; nulli enim claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari, nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum Doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis sed in obsequium Christi. Dicere tamen tantorum Doctorum eloquia esse inter erronea computanda, ad quantum periculum disponit et manuducit, imbecillitas intellectus nostri sufficienter ostendit: nam id deberet esse plano planius et claro clarius . . . ; quilibet enim mutare opiniones absque periculo fidei potest, sed quod una die dicitur erroneum, alia die catholicum reputetur, quid est aliud quam asserere fidem non habere fundamenta firmissima? » (Venise, 1502, p. 128, col. 2). Comparez M.-H. LAURENT, *Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277*, dans la *Revue Thomiste*, nouv. série, 13 (1930), p. 279.



même, certains points de l'enseignement de son maître. C'est ainsi que, dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences*, écrit vers 1275<sup>6</sup>, peu de temps donc après la mort de saint Thomas, nous trouvons plus de soixante endroits différents où il s'écarte de la pensée de son maître et en critique les théories<sup>7</sup>. Critique si vigoureuse que certains s'en émurent et crurent nécessaire de lui donner la réplique<sup>8</sup>. Non, Gilles n'était pas un thomiste de tout repos. Nous en trouvons une autre preuve dans le fait que l'ordre des Frères Mineurs lui confia la charge d'écrire un traité contre les erreurs de Pierre Olivi († 1298):

Fallacia enim accidentis, ut diximus in quodam libello quem nuper edidimus Contra phantasticas positiones Petri Joannis Olivi ordinis minorum, quem ipse Ordo Minorum nunc persequitur, et bene, tanquam inducentem novas opiniones, non sapientes doctrinam sanam. Ad petitionem ergo præfati Ordinis composuimus tractatum illum, ubi declaravimus quod fallacia accidentis idem est, quod fallacia extraneitatis<sup>9</sup>.

Il serait, en effet, difficile d'expliquer que pour une telle tâche, on ait eu recours précisément à *un adversaire*. Ce détail montre assez en quelle estime les Franciscains tenaient Gilles et comment ils voyaient en lui un partisan de l'augustinisme bien plus qu'un thomiste de stricte observance.

<sup>6</sup> Selon le P. SUÁREZ, o.s.a., le commentaire de Gilles sur le premier livre des *Sentences* fut composé vers 1275 (dans *La Ciencia Tomista*, 75 [1948], p. 80); E. HOCEDEZ, dans son édition des *Theoremata* . . . , p. (77), propose l'année 1277. Comparez R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*, Louvain, 1951, p. 224.

<sup>7</sup> Voir E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et S. Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 385-402 et *Divergences entre S. Thomas et Gilles de Rome signalées par le ms. Vat. Lat. 772 et Denys le Chartreux: ibid.*, p. 403-409. Voir aussi P. NASH, *Giles of Rome, Auditor and Critic of S. Thomas*, dans *The Modern Schoolman*, 28 (1950-51), p. 1-20.

<sup>8</sup> Voir entre autres, G. BBUNI, *Incerti auctoris impugnationes contra Ægidium Romanum contradicentem Thomæ super primum sententiarum*, Cité du Vatican, 1942. Ce livre date de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle, mais il est certainement antérieur au 18 juillet 1323, date de la canonisation de saint Thomas, puisque saint Thomas y est encore appelé « frère Thomas » (p. 5, 11). La lettre-dédicace nous apprend que l'auteur est un dominicain (p. 5, 2). Le père Pelster, s.j., pense que Thomas de Sutton en serait probablement l'auteur (voir: *Gregorianum*, 24 [1943], p. 135-170 et *Mélanges Pelzer*, Louvain, 1947, p. 447, note 25).

<sup>9</sup> ÆCIDII COLUMNÆ ROMANI: *In tertium librum Sententiarum*, d. 2, pars 2, q. 2, a. 4, ad dub. IV litter., Rome, 1623, p. 91, aD. — Voir G. BRUNI: *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 7 (1935), p. 182-184; LEO AMORÓS: *Ægidii Romani Impugnatio doctrinæ Petri Joannis Olivi an. 1312, nunc primum in lucem edita*, dans *Arch. Francisc. Hist.*, 27 (1934), p. 399-451. Gilles aurait écrit ce traité vers 1312, ce qui s'accorde avec le témoignage du texte précité du III S., d. 2: « Ut diximus in quodam libello . . . quem nuper edidimus contra phantasticas positiones Petri Johannis . . . », car nous savons que Gilles a travaillé à son III<sup>e</sup> livre des *Sentences* depuis 1309 jusqu'à sa mort en décembre 1316.



Nous nous arrêterons ici à l'étude de Gilles du point de vue de la distinction réelle. Plus spécialement, nous rechercherons comment il concevait le rapport entre l'essence et l'existence et nous verrons dans quelle mesure il s'éloigna de la doctrine de saint Thomas.

## I. — ÉTUDE DES TEXTES.

Il nous faut d'abord remarquer qu'en ses premières œuvres, datant des années 1266-1275, années où il fut en contact personnel avec saint Thomas, ou qui suivirent immédiatement, Gilles ne parle de la distinction réelle qu'en passant et sans beaucoup d'insistance<sup>10</sup>. Il le fait de façon plus marquée dans un texte peu connu de son commentaire sur les *Seconds Analytiques*, où il s'inspire manifestement de saint Thomas :

Dubitaret forte aliquis utrum esse sit substantia vel utrum sit idem esse et quod quid est . . . Ad quod respondent quidam quod in solo Deo est esse idem et quod quid est, in omni alio differt esse et essentia. Unde et communiter *expositores* exponunt hunc passum de esse rei, volentes quod hic loquitur Philosophus de esse actuali rei, quod in solo Deo est idem cum sua quidditate, sed nunquam sic procedendo et loquendo de tali esse habebimus intentionem Philosophi<sup>11</sup> . . .

Il suffit d'ouvrir le commentaire de saint Thomas sur les *Seconds Analytiques*<sup>12</sup>, pour constater que c'est bien là le texte de l'*Expositor*<sup>13</sup> :

<sup>10</sup> Voir p. ex.: *In de Generatione et Corruptione*, (1266-70), lib. I, Venise, 1500, fol. 5 v, col. 1, et *Declarationes in De Generat. et Corr.*, q. 14, Venise, 1500, fol. 52 v, col. 2.

<sup>11</sup> *In II Poster.*, Venise, 1500, fol. 97 r, col. 2.

<sup>12</sup> Voir *In II Poster. Anal.*, lect. 6, n° 3, éd. Léonine, p. 347. N'oublions pas que saint Thomas a composé son commentaire sur le premier et le deuxième livre des *Seconds Analytiques*, entre 1269 et 1272, donc pendant son deuxième séjour à Paris. Il est certain que Gilles a connu ce traité, puisqu'en ces mêmes années il suivait à Paris les cours de saint Thomas.

<sup>13</sup> Nom qu'au moyen âge on a parfois donné à saint Thomas, le commentateur par excellence d'Aristote. Voir, par exemple, le catalogue des œuvres de saint Thomas, rédigé à Paris vers 1412 par Louis de Valladolid: « In exponendo autem litteraliter Aristotelem non habuit æqualem, unde a philosophis *Expositor* per excellentiam nominatur » (MANDONNET, *Des écrits auth. de saint Thomas*, 2<sup>e</sup> édition, Fribourg, [Suisse], 1910, p. 83). On retrouve l'appellation p. ex. chez HENRI BATE DE MALINES, dans son *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*, éd. G. Wallerand (dans la collection « Les Philosophes Belges », 11, Louvain, 1931), p. 7, 21, 39, 40, 41, 75, 76, 99, 156, 191 (voir aussi du même auteur: *Henri Bate de Malines et Saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. néosc. Philos.*, 36 [1934], p. 387-412); chez SIMON DE FAVERSHAM dans ses *Quæstiones super tertium De Anima*: « Expositor dicit Contra Gentiles, lib. II . . . » (éd. D. SHARP, dans *Arch. Hist. doct. litt. M.A.*, 9 [1934], p. 330); chez JEAN DE JANDUN (+ 1328): « Et ista opinio est antiqui expositoris in tractatu suo de Ente et Essentia et in VIII Physicorum . . . » (éd. GRABMANN, dans *Acta Pont . . . Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 74). ALVAREZ DE TOLÈDE

Et ita patet quod per unam et eandem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem; in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas ejus est unum et idem; in omnibus autem aliis, quæ sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis<sup>14</sup>.

Ce texte est important contre ceux qui, souvent prétendent que dans la question de la distinction réelle, Gilles ne cite aucun texte de son maître. L'affirmation n'a d'ailleurs rien d'étonnant: sauf quelques très rares exceptions, les penseurs du moyen âge ne citent pas le nom d'un contemporain, fût-il de premier plan. Et pourtant les emprunts mutuels d'arguments ou de propositions sont extrêmement fréquents<sup>15</sup>, allant parfois jusqu'à la reproduction textuelle. Quelques phrases de saint Albert le Grand illustrent à souhait cette manière de faire:

Quod autem de auctore quædam quærun, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quæsitum est nisi in scholis Pythagoræ: quia in illis scholis nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quæsitum non est: a quocumque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatæ veritatis haberent rationem. Causa enim efficiens extra rem est, et ab ea res non habet firmitatem vel infirmitatem, sed potius a ratione dictorum<sup>16</sup>.

Dans son commentaire sur le premier livre des Sentences (circa 1275) Gilles ne fait pas encore l'exposé ample et systématique qu'il nous donnera plus tard; cependant il traite déjà *ex professo* de la distinction réelle: « Utrum in Deo sit compositio esse et essentiæ ». A vrai dire, il y attaque l'argumentation du *De Potentia*, q. 7, a. 2; néanmoins, très résolument il soutient la distinction réelle:

Respondeo dicendum quod in creato quod habet per se esse, oportet nos concedere esse compositionem ex quod est et esse<sup>17</sup>. Et est ratio, quia si creatum est, ab alio habet esse. Omne, quod ab alio habet esse, est in potentia ad esse et non est ipsum esse; quia si ipsum esse esset, tunc esset actus purus sine aliqua potentialitate. Non igitur indigeret aliqua essentialiter differente ab eo qui ipsum ad esse produceret. Ponere igitur creatum sic esse, est ponere creatum non esse creatum<sup>18</sup> . . .

(fin du XIII<sup>e</sup> siècle) cite trois fois l'« Expositor latinus Aristotelis », mais il est difficile de dire si cet « expositor » est saint Thomas ou quelqu'autre (voir son commentaire sur le *De substantia orbis* d'Averroès, éd. M. ALONSO, Madrid, 1941, p. 16, 49, 71, 189).

<sup>14</sup> In II Poster., Anal., l. 6, ed. leonina, n° 3, p. 347.

<sup>15</sup> Voir P. GLORIEUX, *De quelques « emprunts » de saint Thomas*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 8 (1936), p. 154.

<sup>16</sup> In I Perihermeneias, tr., c. 1, éd. Jammy, t. 1, p. 238 b.

<sup>17</sup> Voir P. NASH, *Giles of Rome on Boethius' « Diversum est esse et id quod est »*, dans *Mediæval Studies*, 12 (1950), p. [ 57 ]-[ 91 ].

<sup>18</sup> I Sent., d. 8, p. 2, pr. 2. q. 1, Venise, 1521, fol. 52 v.



Est enim hic ordo quod materia est potentia pura, Deus vero est actus purus; omnia autem intermedia sunt actus admixtus potentiae et potentia admixta actui<sup>19</sup> . . .

Vers la même époque (circa 1275-1276), en écrivant ses *Theoremata de Corpore Christi*, il conçut le projet d'étudier systématiquement et à fond, le problème de la distinction réelle<sup>20</sup>. Vu les interprétations inexactes qu'on en a données plus d'une fois, vu également sa grande importance pour une juste compréhension de la distinction réelle chez Gilles de Rome, nous citerons le texte même aussi complètement que possible.

Gilles fait remarquer, en premier lieu, que la séparabilité est pratiquement le critère unique pour établir indubitablement une distinction réelle, même entre un prédicament et le mode d'existence qu'il reçoit d'un autre prédicament<sup>21</sup>:

Licet res unius prædicamenti prout induit modum alterius prædicamenti non diversificet essentiam, nec mutet prædicamentum, tamen si competeret ei actualis existentia sine illo modo, et cum illo modo, ut haberet talem modum et ut careret eo, sortiretur realem differentiam.

Il en fait une application à la blancheur vis-à-vis de son étendue:

Quidquid enim est extensum, vel est quantitas vel hoc habet ex quantitate et induit quemdam quantitativum modum, sed hujusmodi modus nullam essentiam addit super naturam rei . . . Extensio albedinis est alia ab extensione superficiei, sed hujusmodi extensio solum nominat quemdam modum albedinis<sup>22</sup>, dicit enim modum illum quem habet albedo, ut habet esse in superficie. Non ergo hujusmodi extensio addit aliquam naturam supra essentiam albedinis, quia tunc superficies alba diceret tres essentias, videlicet essentiam superficiei, et essentiam albedinis, et extensionem illam, quæ acciperet secundum partes albedinis, differentes a partibus superficiei.

La surface blanche donc n'est pas composée de trois essences: la blancheur, l'étendue de la surface et l'étendue de la blancheur. Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'il n'y ait pas la moindre distinction

<sup>19</sup> *I Sent.*, d. 44, pr. 1, q. 3, fol. 227 r., col. 1.

<sup>20</sup> *Theoremata de Corpore Christi*, prop. 29, Venise, 1502, fol. 101 r et v.

<sup>21</sup> Comparez: *Theoremata de esse et essentia*, theor. 12, éd. HOCEDEZ, p. 67-68: « Et si dubium est utrum aliqua realiter diversa possunt realiter separari, tamen dubium esse non potest quod quæ realiter separantur, realiter differunt. »

<sup>22</sup> Voici ce qu'il en dit dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 8, p. 56 a: « Albedo vero quia in quantitate fundatur, ejus extensio non est quantitas, sed *participatio* quantitatis . . . Nam illa eadem essentia albedinis, quæ de se non est extensa, conjuncta quantitati fit actu extensa: albedo ergo est actu extensa per aliud, sed albedo extensa, a se non extensa, non dicit aliud et aliud; sed dicit unum et idem aliter et aliter se habens. »



réelle entre la blancheur et son extension, car la blancheur n'est pas de soi étendue. L'extension est un accident de la blancheur :

Non tamen debemus concedere quod nullam differentiam realem faciat talis modus. Si enim albedo posset<sup>23</sup> habere esse præter quantitatem et habere esse non extensum, realiter differret a se ipsa ut haberet esse extensum et ut fundaretur in quanto.

Par conséquent nous pouvons conclure :

Dicere ergo possumus quod extensio *accidit* albedini, quia albedo *per se* non est quid extensum, sed accidit ei extensio: est enim extensa per quantitatem. Rursum ipsa extensio est *aliquid receptum* in albedine, quia modus rei est aliquid receptum in natura rei: extensio autem competit albedini mediante extensione superficiei, et (ut tactum est) nominat quemdam modum albedinis.

Amplius hujusmodi extensio *facit realem differentiam* in albedine nec tamen dicit *aliam essentiam* ab *essentia* albedinis, sed pro tanto dicitur realem differentiam facere in albedine, quia si albedo haberet esse, secundum modum non extensum (ut dicebatur) realiter differret a se ipsa, ut ei extensio competeret.

Le père Chossat donne du texte cette explication: « Gilles, en vue d'établir une de ses théories, fait remarquer que, dans la terminologie classique, on dit que l'extension est un accident de la blancheur (ei accidit), que cette extension est reçue par la blancheur (aliquid receptum), qu'elle diffère réellement de la blancheur (facit realem differentiam): et pourtant tout le monde convient que, dans un corps blanc, l'extension de la blancheur n'est pas une réalité surajoutée: « nec tamen dicit aliam essentiam ab essentia albedinis<sup>24</sup>. »

<sup>23</sup> Gilles sait très bien qu'en fait la blancheur ne peut exister sans son extension, c'est pourquoi d'ailleurs il écrit: « Si enim albedo *posset* habere . . . realiter differret . . . ». Gilles se place ici au point de vue de la théorie des idées de Platon, comme il le fait bien voir dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 8, p. 58 b: « Posito itaque quod esse sit quædam extensio separata: sicut posuit *Plato* ideas separatas, quas vocavit deos: si igitur illa extensio separata valet producere materiam, posito quod materia non posset esse in actu sine extensione, secundum hanc hypothesim extensio illa separata non posset producere materiam, nisi imprimeret ei quamdam extensionem vel quamdam quantitatem, quæ faceret materiam potentia extensam, actu extensam. Constat autem quod extensio illa separata per se ipsam non posset informare materiam: ergo essent ibi tria, videlicet, materia, quæ est potentia extensa: et extensio illa, quæ informat materiam, et quæ facit actu extensa participare extensionem: et esset quædam extensio separata, quæ produceret materiam cum illa extensione. » Comparez saint THOMAS, *Qdl.* 7, q. 4, a. 10: « Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis admodum formarum separatarum, quas *Plato* posuit. »

<sup>24</sup> Voir M. CHOSSAT, s.j., *L'Averroïsme de Saint Thomas*, dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 146; E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (14) et (23) note 1.

Il ne nous semble pas que cette exégèse soit entièrement exacte. Que l'extension n'ajoute aucune *essence nouvelle* à la blancheur, le texte le dit clairement, il n'en est pas moins vrai qu'elle confère une *nouvelle manière d'être*, du fait qu'il y a une certaine séparabilité entre la blancheur et son extension<sup>25</sup>.

Or, dit Gilles, ces considérations peuvent nous aider à comprendre le problème de la distinction réelle entre l'essence et l'existence:

Ex his autem *juvatur*<sup>26</sup> ad intelligendum esse et essentiam creatorum. Comment donc ?

Videmus enim, quod sola quantitas est sua extensio, et quod extensio in quantitate non est aliquid superadditum quantitati. Non enim quantitas est extensa per aliud sed seipsa est quid extensum, propter quod non competit ei extensio participatione, sed essentialiter est ipsa extensio . . . cetera autem præter quantitatem sunt extensa per participationem et extensio dicit quiddam additum naturæ eorum . . .

C'est aussi le cas pour l'existence:

Nam sola essentia divina est suum esse, quia esse in essentia Dei non dicit aliquid superadditum naturæ ejus . . . cetera autem entia quæ habent esse per divinam essentiam esse dicit aliquid additum naturæ eorum, propter quod esse non pertinet ad naturam alicujus entis creati.

D'où il suit:

Ex his autem clare patet, quod esse *accidit* cuilibet creaturæ, et dicit *aliquid receptum* in natura cujuslibet creati et *facit realem differentiam* in rebus creatis.

Ceci n'est cependant pas suffisant: il nous faut, en effet, savoir avec précision de quelle distinction réelle il s'agit. Serait-ce une distinction réelle entre deux essences ? Non ! Cela semble tout à fait exclu:

Utrum tamen esse dicat aliquam *essentiam* additam essentiæ creaturæ (videtur enim absurdum quod essentia et esse dicantur *duæ essentiæ*)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Voir D. TRAPP, o.e.s.a., *Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 (1935), p. 449-501. — Remarquez que Gilles admet explicitement une différence entre une *distinctio realis inter duas res* et une *distinctio realis-modalis*. Voir, par exemple, son *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, dub. later. 2: « Clare enim videmus quod est differentia rerum vel ex ipsis rebus, vel ex modo se habendi, vel ex modo considerandi. Nam *realiter differt* actus a potentia, et alia res est actus et alia est potentia; sed ipsa potentia, ut est subjecta actui et privationi non est alia et alia res, sed habet *alium et alium modum se habendi*, ex quo alio et alio modo se habendi resultat *differentia realis* . . . Differentia ergo, quam sola ratio facit, est differentia *rationis*. »

<sup>26</sup> Comparez: *Quæstiones de E.E.*, q. 8, p. 53 b: « His omnibus prælibatis, volumus exequi quartum et ultimum, ostendentes, quomodo de diversitate esse et essentiæ possumus ex his, quæ diximus, habere aliquam *conjecturam*. »

<sup>27</sup> Comparez THOMAS DE SUTTON, *Quæstio disputata XXVI*, obj. 7 et 8, éd. PELSTER, Münster (W.), 1928, p. 13.



De quelle distinction s'agit-il donc ? Serait-ce une distinction comme celle qui existe entre deux réalités, entre deux choses ? Et s'il en est ainsi, comment expliquer que l'existence découle de l'essence et qu'elle est son acte ? Toutes ces questions, Gilles a décidé de les laisser sans réponse au moins dans ses *Theoremata de Corpore Christi*. Mais comme beaucoup d'étudiants s'attachent à ce problème, et que beaucoup parmi ceux qui traitent la question de la distinction réelle, ne s'y arrêtent que superficiellement, il se propose, avec la grâce de Dieu, de la considérer un jour en détail :

Quomodo ergo habeat esse ista realis differentia et utrum essentia et esse possint dici *duæ res*, et quomodo esse fluit ab essentia et est actus ejus, ostendere non est præsentis considerationis. Tamen quia ut plurimum circa esse creaturarum fatigantur addiscentes et multi cum loquuntur de esse et essentia in solis verbis sustentantur, cum locus occurrerit (Domino concedente) intendimus hoc diffusius pertractare.

La distinction réelle entre l'essence et l'existence n'est donc, selon Gilles, absolument pas une distinction entre deux essences. Gilles semble nous renvoyer ici<sup>28</sup> au texte suivant des *Questions sur la Métaphysique*, de Siger de Brabant :

Ad illud Avicennæ dicendum est, quod Avicenna erravit credendo esse et res significare *essentias diversas* quia significant modo diverso<sup>29</sup>.

Selon le professeur F. Van Steenberghen<sup>30</sup> et le père Graiff, o.s.b.<sup>31</sup>, Siger de Brabant aurait écrit ses *Questions sur la Métaphysique* vers 1272. Il est certain d'autre part que Gilles connut Siger de Brabant lorsqu'il était bachelier à l'Université de Paris<sup>32</sup> :

Nos, cum adhuc essemus Baccalaureus, vidimus quendam Magistrum magnum, in Philosophia majorem, qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit, nisi sicut cælum intelligit, quia intelligit Motor cæli; sic etiam homo intelligit, quia intelligit ille intellectus separatus<sup>33</sup>.

Nous pouvons donc admettre le bien fondé de cette hypothèse. Au sujet de cette distinction « inter duas essentias », nous avons, en outre, le témoignage de Pierre J. Olivi. Dans la question VIII *In*

<sup>28</sup> Voir E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (14), note 1.

<sup>29</sup> Ed. C. GRAIFF, *Introductio*, q. 7, p. 20, 9-11.

<sup>30</sup> Voir F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, p. 564.

<sup>31</sup> *Siger de Brabant. Questions sur la métaphysique*, Louvain, 1948, p. XXI-XXVII.

<sup>32</sup> Voir M. DE WULF, *Histoire de la Philos. Méd.*, t. 2 (1936), p. 283 et P. GLO-RIEUX, *Répertoire . . .*, t. 2, p. 293.

<sup>33</sup> *II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, Venise, 1581, t. 2, p. 48, col. b A.



*Secundum Librum Sententiarum* il se demande: « an esse et essentia sint idem<sup>34</sup> ». Il commence par donner dix preuves de la distinction réelle, et plusieurs ressemblent fort au genre d'argument propre à Gilles de Rome. Au début du corps de l'article, il résume les différentes conceptions de la distinction entre l'essence et l'existence:

Circa istam quæstionem sunt tres modi dicendi hodie satis solemnes. Quorum *primi* dicunt quod esse differt ab essentia cujus est esse sicut accidens a subjecto . . . *Secundi* vero dicunt quod differt ab ea realiter: est enim actus ab ea manans et eam consequens, non tamen manans sic ab ea quod transeat in aliud genus; quia non est ei accidentale sed substantiale . . . *Tertii* dicunt quod realiter sunt omnino idipsum . . .

Il réfute enfin une à une les thèses des défenseurs de la distinction réelle, prouvant d'abord: « quod esse *non est accidens* essentiaë cujus est », et ensuite: « quod *non est substantiale*, aliquid realiter addens ad eam »; après quoi il répond aux différentes affirmations des défenseurs de cette dernière opinion:

*Primo* quantum ad hoc quod secundi dicunt quod esse naturaliter subsequatur essentiam et præsupponat eam . . . *Secundo* quantum ad hoc quod dicunt quod esse manat originaliter ab essentia cujus est . . . *Tertio* . . . directius quantum ad hoc quod alii dicunt quod esse differt realiter ab essentia cujus est tanquam illud realiter *superaddens* ad eam.

Or cette troisième affirmation est textuellement la conception de Gilles de Rome. Qu'on en juge: dans le texte de ses *Theoremata de Corpore Christi* déjà cité plus haut, nous lisons:

Esse in essentia Dei non dicit aliquid *superadditum* naturæ ejus . . . cetera autem entia quæ habent esse per divinam essentiam esse dicit aliquid *additum naturæ eorum*.

La suite du texte le laisse d'ailleurs apparaître clairement:

Quod enim hoc esse non possit probant [ isti qui dicunt quod realiter sunt omnino idipsum ]; quia si differt ab essentia, aut differt sicut pars a toto aut sicut totum a parte aut *sicut duæ essentiaë diversæ*. Primum et secundum nec ipsi dant nec dari potest; tertium vero dari non potest, nisi vel sint simpliciter duo entia aut quod unum sit accidens alterius; et tunc redit opinio prima. Sed forte dicunt quod esse non differt ab essentia, *sicut essentia ab essentia*, sed solum sicut esse ab essentia. Sed contra: . . . si esse realiter differt ab essentia solum ut esse, ergo ipsum secundum se et in se nullam habet quidditatem vel essentiam; ex quo sequitur quod sit omnino nihil.

<sup>34</sup> *Quæstiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, Quaracchi, 1922-1926, vol. 1, q. 8, p. 146 et 150. Selon B. Jansen cette œuvre date de 1280 ou peut-être déjà de 1270 (*Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der « Distinctio Formalis »*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck, 53 [ 1929 ], p. 519).

Mais, afin d'écartier le moindre doute, nous citons encore le texte suivant où Pierre Olivi résume clairement la conception de Gilles sur la distinction réelle :

Mirror autem unde habent quare licet essentia sit idem quod sua essentia, non tamen ex hoc sequitur quod non possit non esse essentia, cum possit tota annihilari. Mirror, inquam, unde habent quare hoc ipsum non possit stare, si essentia est suum esse. *Sed dicunt quod ideo essentia quæ esset suum esse non posset corrumpi, quia idem non potest separari a se ipso; ergo esse non posset separari a tali essentia*<sup>35</sup>.

De toute cette étude textuelle le premier résultat obtenu est que la distinction « inter duas res » ne peut être considérée chez Gilles comme s'opposant à la distinction réelle entre principes d'être ou « entia quibus », mais à la distinction « inter duas essentias »<sup>36</sup>.

Nous remarquons aussi que dans ce texte Gilles affirme que beaucoup (multi) acceptent (sustentantur) la distinction réelle<sup>37</sup>, mais en parlent sans atteindre le fond du problème (in solis verbis). Saint Thomas serait-il donc compris parmi ces « multi » ? Il est bien difficile de s'en rendre compte. Nous ne le croyons pourtant pas<sup>38</sup>. Gilles parle, en effet, d'une situation existant alors, c'est-à-dire vers 1275, à l'Université de Paris où, d'un côté, les étudiants (addiscentes)

<sup>35</sup> *Quæstiones in secundum librum Sententiarum*, vol. I, q. 8, p. 157. Voir aussi E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (87).

<sup>36</sup> La distinction entre l'essence et l'existence conçue comme une distinction entre deux essences, vient d'Avicenne. C'est du moins l'indication de Siger de Brabant (*Qst. in Metaphysicam*, introductio, q. 7, éd. GRAIFF, p. 20, 9-11), de P. J. Olivi (*Qst. in 2<sup>m</sup> librum Sent.*, vol. I, q. 8, p. 150) et Jean de Jandun. Ce dernier écrit : « Una opinio est quod in omni causato esse et essentia differunt *essentialiter*. Et ista opinio accipit fidem per rationes inductas, quæ probant, quod esse dicit dispositionem accidentalem superadditam enti, sicut videntur velle auctoritates, immo sicut videtur velle *Avicenna* . . . Alia est opinio, quæ plus restringit et specificat quæsitum . . . Et ista opinio est antiqui expositoris in tractatu suo de Ente et Essentia et in VIII Physicorum . . . » (éd. GRABMANN, *Acta Pont. Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 73-74).

<sup>37</sup> A l'appui de cette opinion on peut citer le codex Vat. Lat. 2173 (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) : « De ista quæstione sunt diversæ sententiæ, quoniam quidam ut Avicenna et sui sequaces volunt, quod esse non sit idem quod essentia, immo dicit aliquid sibi additum . . . *Et ista opinio est quasi omnium theologorum*, qui dicunt quod in omnibus aliis a primo differt esse et essentia, sed in primo non differt, quia in ipso nullum accidens est » (éd. GRABMANN, *Acta Pont. Acad. S. Thomæ*, 1935, p. 65). M<sup>sr</sup> Grabmann le croit antérieur à 1276 : « Fortasse hic commentarius ante annum 1276 compilatus est, quo anno Henricus de Gandavo inter theologos Doctor Solemnis in Quodlibet I, q. 9 hanc doctrinam existentiam esse aliquid essentiæ superadditum refutavit et novam theoriam de distinctione essentiæ et existentie secundum intentionem proposuit » (*ibid.*, p. 67). A juste titre, d'autant plus qu'il n'y est fait aucune mention des *Theoremata de esse et essentia* (1278-1280) ni des *Quæstiones de esse et essentia* (1285-1287) et que seul se trouve cité le *I De Generatione* (1266-1270).

<sup>38</sup> Voir en sens contraire M. CHOSSAT, s.j., *L'Averroïsme de Saint Thomas*, dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 147.



font un grand effort pour pénétrer le problème, tandis que, de l'autre, ceux qui parlent de la distinction réelle (multi cum loquuntur de esse et essentia), en l'occurrence les professeurs, ne traitent le problème que superficiellement<sup>39</sup>. Or, depuis 1272, saint Thomas est parti pour l'Italie. Il est donc impossible qu'il ait été compris parmi ces « multi ».

Nous venons de le voir, Gilles avait dans ses « Theoremata de Corpore Christi » formé le projet d'écrire un traité détaillé sur la distinction réelle. C'est ce qu'il fera après son expulsion de l'Université de Paris en 1277<sup>40</sup>, dans ses *Theoremata de Esse et Essentia* (1278-1280).

<sup>39</sup> Voir E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (13).

<sup>40</sup> Voir P. GLORIEUX: *Répertoire . . .*, t. 2, p. 293; P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans *Rev. Sc. philos. théol.*, 4 (1910), p. 480-499; E. HOCEDEZ: *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 4 (1932), p. 34-58; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla . . .*, p. 489-491. — Quels points précis de la doctrine de Gilles visait cette condamnation? Sans prétendre donner une réponse décisive à cette question, on peut considérer comme très probable que dans son traité *Contra gradus et pluralitatem formarum* (1277-1278), sa position bien arrêtée et ferme contre la pluralité des formes ne put que le signaler à l'attention des adversaires (voir R. ZAVALLONI, *op. cit.*, p. 489-491). Non content de défendre avec vigueur l'unicité de la forme substantielle, n'allait-il pas jusqu'à dire qu'admettre une pluralité de formes substantielles serait contraire à la foi: « Ponere plures formas contradicit fidei catholicæ » (III Pars, c. 1, Venise, 1500, fol. 104 v)? Il est vrai que le père Hocedez, s'appuyant sur le témoignage de Godefroid de Fontaines et d'Henri de Gand, a prétendu, et avec raison semble-t-il, que l'unité de la forme substantielle ne tombait pas directement sous la condamnation d'Etienne Tempier. Il reste, comme l'a montré le père Zavalloni, qu'elle fut réprouvée au moins par les maîtres de la faculté de théologie de Paris. Deux textes au moins parlent dans le même sens, l'un, de Guillaume de la Mare, que nous avons trouvé dans le *Correctorium corruptorii* « Quare »: « Supponendo autem quod in homine et in cæteris animatis non est alia forma præter animam sicut ipse opinatur, tenet consequentia; sed suppositio falsa est, et a magistris Parisius condemnata » (éd. GLORIEUX, p. 145); le deuxième, de Mathieu d'Aquasparta, se rencontre dans ses *Quæstiones de Christo . . .*: « Rursus, quilibet homo, quamvis homo sit, tamen in uno et eodem homine sunt plura esse, quia plures formæ substantiales perficientes secundum diversos gradus essendi, et per quas reponitur in diversis generibus gradatim ordinatis, secundum communem sententiam Magistrorum Parisiensium . . . Et contrarium hujus a Magistris Parisiensibus est tanquam minus sanum et consonum fidei reprobatur » (éd. QUARACCHI, 1914, p. 167-168). Une autre théorie de Gilles tombait certainement sous la condamnation de 1277, c'est celle qui nie l'existence de tout principe matériel dans les êtres immatériels (voir: *Correctorium corruptorii* « Quare », p. 376 et P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. 2, 1908, p. 179, n. 44). Sur les difficultés que lui attira cette théorie, nous sommes renseignés par Gilles lui-même dans son *Quodlibet I*, q. 8, p. 6 r, col. a: « Et hoc forte volunt illi qui in angelis materiam ponunt, cum ipsi dicant materiam illam non esse ejusdem rationis cum materia corporalium: solum ergo in verbis videntur discordare a nobis; quare et nos ibi aliquid male ponimus? ». Vingt ans plus tard, il en parlera encore et non sans quelque humeur: « Licet possit esse opinabile apud multos, omnes illos articulos non esse bene damnatos, nam nos ipsi tunc eramus Parisiis, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio Magistrorum sed capitositate quorundam paucorum » (d. 32, q. 2, a. 2).



Sans avoir l'intention d'étudier cette œuvre ni même de la résumer<sup>41</sup>, nous voudrions attirer l'attention sur quelques données importantes, croyons-nous, pour remettre exactement le problème de la distinction réelle dans sa perspective historique.

Gilles, dans le 19<sup>e</sup> *Théorème*, fait une analyse soignée des différents motifs qui pourraient conduire au rejet de cette distinction<sup>42</sup>. En premier lieu, est-il dit, on pourrait prétendre que l'existence n'est rien d'autre que l'union, la jonction de la matière et de la forme en une substance (*conjunctio essentialium partium*). Par conséquent, un être déterminé est produit ou commence à exister dès que la matière reçoit telle forme déterminée, et il cesse d'exister dès que la matière perd cette forme. On comprend immédiatement que, dans le cas de l'hylémorphisme universel<sup>43</sup>, où tout être créé contiendrait en soi un élément matériel, le principal argument de Gilles tiré de l'idée de création perdrait toute sa valeur<sup>44</sup>:

Nam si omne citra primum poneremus compositum ex materia et forma, sicut visus est sentire Avicbron . . . , forte non esset facile ostendere quomodo esse esset aliquid realiter essentialium superadditum. Nam absque additione aliqua supra essentialium secundum hunc modum dicendi salvare possumus quomodo res creantur et quomodo res creatæ possunt esse et non esse<sup>45</sup>.

Gilles répond ici que nous sommes forcés d'admettre (*rationes nos cogunt*) que l'âme et, à fortiori, les anges sont des formes pures et qu'il n'y a chez eux aucune place pour un élément matériel; exception faite naturellement du cas où l'on identifierait l'union « matière et forme » à la structure « acte et puissance » :

Et hoc forte voluit intellegere Avicbron<sup>46</sup>, licet ad hoc directe non pervenerit, cum dixit quod in omni creatura erat compositio ex materia et

<sup>41</sup> Voir E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (37)-(39) et GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet III*, q. 1, éd. DE WULF-PELZER, p. 158-159.

<sup>42</sup> « Gilles n'affirme pas qu'il rapporte les motifs réels de ses adversaires, il ne parle pas en historien; il se demande seulement quelles sont les raisons qu'on peut opposer (*moveri possent*) à la distinction réelle telle qu'il l'entend . . . », sic E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (22).

<sup>43</sup> Voir *Quæstiones de E.E.* q. 9, Cordoue, 1702, p. 66 a: « Fuerunt quidam magnæ reputationis viri volentes concludere omnem creaturam esse compositam ex materia et forma. »

<sup>44</sup> Comparez *Theorema* 19, p. 129: « Quia tota causa quare nos investigamus quod esse sit res differens ab essentialium ex hoc sumitur ut possimus salvare res creatas esse compositas et posse creari et posse esse et non esse . . . » et *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 128.

<sup>46</sup> Voir S. MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1927, p. 64-89 et Ibn GABIROL, *La source de vie. Livre III*, traduction, introduction et notes par F. BRUNNER, Paris, 1950.

forma quia videbat omnem creaturam necessario esse compositam ex potentia et actu<sup>47</sup>.

Allant plus avant dans la critique de cette opinion, Gilles laisse percer un rayon de son *réalisme exagéré*:

Dicemus ergo quod essentia angeli non est tantæ actualitatis quod possit actu existere nisi a Primo agente detur ei actualitas aliqua essentiam ipsam complens et perficiens, quæ actualitas communi nomine dicitur esse<sup>48</sup>.

Il est clair, du reste, que le platonisme<sup>49</sup> passe au premier plan dans son 5<sup>e</sup> *Théorème*:

Advertendum tamen quod si de esse et essentia volumus intelligentiam clariorem habere, et si per generationem rerum quæ præsupponit compositionem materiæ et formæ, volumus intellegere rerum creationem quæ requirit compositionem essentiæ et esse, imaginemur modum generationis rerum quem posuit *Plato*, dicens ideas non solum deservire ad scientiam quia ab eis fluebant species in animas nostras per quas scientia habet esse; sed etiam, ut patet ex septimo *Metaphysicæ*, voluit ideas illas deservire ad generationem; quia ab eis fluebant formæ in materiam, per quarum influxum generabilia generantur. Ipsa ergo idea, secundum *Platonem*, erat ipsa forma separata per se existens, et ab idea fiebat generatio, prout ab ipsa forma separata participatur forma in materia, sic intellegamus Deum esse quoddam esse per se existens separatum et ab eo esse creationem rerum, prout ab illo esse separato participatur et fluit esse in essentia creaturæ<sup>50</sup>.

La deuxième opinion examinée par Gilles est sans aucun doute celle d'*Henri de Gand*<sup>51</sup>. Pour ce dernier, le caractère d'être créé n'ajoute à l'essence que le simple rapport à Dieu, Cause efficiente<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Theorema 20*, p. 139.

<sup>48</sup> *Theorema 19*, p. 130. Voir aussi *Theorema 5*, p. 21, 9-15; *Theorema 6*, p. 29, 6-8.

<sup>49</sup> Voir une critique de ce Platonisme par GODEFROID DE FONTAINES dans son *Quodlibet III*, q. 1, éd. DE WULF-PELZER, p. 160-161. Comparez J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 327.

<sup>50</sup> *Theorema 5*, p. 22-23.

<sup>51</sup> Voir E. HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle*, dans *Gregorianum*, 8 (1927), p. 358-384; *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 92-117; J. Paulus: *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, p. 259-327 et *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome . . .*, loc. cit., p. 323-358.

<sup>52</sup> Henri donne à sa pensée une forme typique: « Illud esse [existentiæ] non habet creatura ex sua essentia sed quadam extrinseca participatione » (*I Quodlibet*, q. 9). L'existence selon Henri de Gand n'est donc pas un acte mais une dépendance essentielle de Dieu comme Créateur. On peut le confirmer par un texte tiré du manuscrit 491 de la bibliothèque de la ville de Bruges. Ce manuscrit, de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, est très vraisemblablement l'œuvre d'un élève d'Henri. Nous y lisons: « Unde nec esse essencie nec esse actu vel existentie addit aliquid formale absolutum supra essenciam creature. Sed esse existentie addit solum respectum ad aliud » (Voir E. HOCEDEZ, *Deux questions touchant la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, dans *Gregorianum*, 10 [1929], p. 378).



Si l'on se demande d'où vient qu'une chose créée a l'être qu'elle n'avait pas auparavant, c'est, répondra-t-il, qu'elle se trouve maintenant en rapport *actuel* avec sa Cause efficiente:

Esse creatum nihil aliud addit super essentiam, quam *quemdam respectum ad agens*. Ergo secundum hunc modum loquendi, si quærat quare res creata nunc habet esse et prius non habebat esse, dicetur quia nunc habet actualem respectum ad agens et est effectus agentis, prius vero non erat huiusmodi effectus, nec habebat hunc actualem respectum<sup>53</sup>.

Explication plutôt embarrassée. La notion d'être qui en résulte ne se trouve-t-elle pas vidée de ce qui fait précisément la valeur radicale de l'être, de cela même qui le constitue intrinsèquement et assure son individualité ontologique? En outre, Henri ne va-t-il pas verser dans le panthéisme? Pour s'en défendre, semble-t-il, il éprouve le besoin d'adjoindre à son être créé un certain *élément temporel*: recevoir l'existence, pour le créé, connoterait l'idée de *commencer à exister*:

Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse NON potest esse ab æterno<sup>54</sup>.

Entre l'essence d'un être et ce qu'il appelle l'existence, Henri place une distinction *secundum intentiones*<sup>55</sup>, distinction qui, justement parce qu'on peut saisir séparément l'essence et l'existence, doit être plus qu'une pure distinction de raison:

Fit tamen in se essentia quædam ab intellectu concepta, in quantum habet rationem exemplarem, per quam nata est fieri effectus creatoris, qua concepta, non est necesse simul concipere ejus actualem existentiam; quod etsi mens concipiat hinc per seipsam essentiam, hinc autem *seorsum* actualem existentiam, non potest vere componere et dicere, essentia ista habet actualem existentiam, quod tamen necesse est fieri vere in omnibus quæ sola ratione differunt. Propter quod diximus supra, quod rei essentia et actualis existentia non solum ratione differunt, sed etiam *intentione*<sup>56</sup>.

La critique de Gilles porte directement sur cette relation de dépendance<sup>57</sup>. Une relation, dit-il, ne peut naître sans quelque fondement.

<sup>53</sup> *Theorema 19*, p. 126.

<sup>54</sup> *Quodlibet I*, q. 7. Voir J. PAULUS, *Henri de Gand . . .*, p. 295-300.

<sup>55</sup> Voir J. PAULUS, *Henri de Gand . . .*, p. 220-237. Dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 67 a, Gilles fait remarquer: «Ista tamen verba, quod aliqua differunt re, aliqua ratione, et aliqua intentione, videntur sumpsisse originem a *Commentatore* super 4 *Metaph.* ubi improbat Avicennam . . . »

<sup>56</sup> *Quodlibet I*, q. 9, ad. 3. Ce passage est textuellement repris dans le manuscrit 491 de la bibliothèque de la ville de Bruges rapporté ci-dessus (éd. E. HOCEDEZ, dans *Gregorianum*, 10 (1929), p. 373, ad. 3). Voir la critique de Godefroid de Fontaines sur ce texte dans son *Quodlibet III*, q. 1, éd. DE WULF-PELZER, p. 176-177.

<sup>57</sup> Les *Theoremata de E. et E.* ne font pas allusion à la distinction intentionnelle, qu'exposent au long ses *Quæstiones de E. E.*



Si dans l'essence se produit une nouvelle relation, cette essence n'a pu rester la même: il lui est advenu quelque chose qui ne s'y trouvait pas auparavant, autrement cette relation n'aurait pas de raison d'être:

Semper enim relatio fundatur in alio, nec acquiritur *novus* respectus nisi ex acquisitione alterius<sup>58</sup>.

Ce qui est venu s'ajouter à l'essence, affirme Gilles, n'est rien d'autre que l'existence elle-même, d'où découle nécessairement une relation à Dieu, Créateur et Cause Première:

Esse . . . est actualitas quædam superaddita quidditati in qua huiusmodi actualis respectus fundatur<sup>59</sup>.

Dans la discussion de la troisième opinion, Gilles n'affirme pas qu'elle ait de fait un défenseur. Il veut simplement nous avertir de ne pousser pas trop loin la comparaison qu'il vient d'établir, d'une part, entre la matière et son étendue, et d'autre part, entre l'essence et son existence. Gilles, qui a prouvé précédemment qu'entre la matière première et son étendue il n'existe qu'une distinction réelle-modale, craint qu'on ne conclue à présent que la distinction réelle entre l'essence et son existence ne soit elle aussi qu'une distinction modale:

Tertio non ponentes realem differentiam inter essentiam et esse possent hoc motivo moveri dicentes, quod esse nihil aliud est quam quædam determinatio materiæ vel subjecti. Dicebatur enim supra, et multis rationibus probatur quod materia et sua extensio non sunt duæ res sed extensio materiæ est quidam modus essendi et quædam determinatio ejus, qui modus essendi et quæ determinatio in ipsa materia tanquam in subjecto fundatur. Sic forte diceret aliquis quod essentia et esse non sunt duæ res, sed esse est quædam determinatio essentiæ propter quod essentia respectu esse se habet quasi materia vel subjectum<sup>60</sup>.

Gilles rejoint dans sa réponse la question qu'il s'est jadis posée dans ses *Theoremata de Corpore Christi*: « Quomodo ergo habeat esse ista realis differentia et *utrum essentia et esse possint dici duæ res . . .* » Voici l'essentiel de sa critique de cette opinion<sup>61</sup>:

*Hoc enim stare non potest.* Nam nisi materia conjungeretur quantitati quæ realiter differt ab ipsa, non competeret ei illa extensio nec ille modus

<sup>58</sup> *Theorema 19*, p. 131.

<sup>59</sup> *Theorema 19*, p. 132.

<sup>60</sup> *Theorema 19*, p. 126-127.

<sup>61</sup> Dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 8, Gilles le reconnaît lui-même, son exposé de la difficulté manque d'une certaine clarté: « Hanc quæstionem movimus . . . ad declarandum mentem nostram super quibusdam, quæ invenimus dixisse in hanc materiam . . . Sciendum ergo, quod de extensione, quam dat quantitas materiæ . . . in dictis nostris inveniemus sex dicta, quæ secundum mentem nostram non sunt clare intellecta, et quæ videntur esse valde dubia » (p. 50 a).

essendi qui realiter non differt ab ipsa. Non possumus ergo dicere quod ipsi essentialiter . . . competat determinatio per esse, nisi sit in illa re aliquid esse ab ea realiter differens et distinctum . . . Dicemus ergo quod sicut materia formaliter extenditur per quantitatem, sic essentia formaliter existit per esse. Et, sicut materia et quantitas sunt duæ res, sic essentia et esse sunt duæ res realiter differentes<sup>62</sup>.

La solution proposée montre clairement qu'il oppose la distinction réelle « inter duas res » à la distinction « realis-modaliter » et qu'il ne lui est même pas venu à l'esprit de traiter l'essence et l'existence comme deux choses. Les *Quæstiones disputatæ de esse et essentia* (1285-1287)<sup>63</sup> feront encore mieux ressortir cette position.

Sans contredit, ces questions contiennent le meilleur, le plus profond de tout ce qui fut publié au moyen âge, sur la distinction réelle. Elles ont de plus une importance particulière dans l'évolution du problème de la distinction réelle, parce qu'elles nous donnent une idée exacte des disputes qui surgirent en la matière à l'Université de Paris, après la mort de saint Thomas.

La neuvième question disputée<sup>64</sup> débute par le passage fameux où Gilles signale que, depuis peu, de grandes divergences d'opinion ont vu le jour parmi les théologiens au sujet de la distinction réelle<sup>65</sup>:

Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos opiniones fuerint: magni tamen nec opinanter exponunt quod in creaturis esse et essentia realiter

<sup>62</sup> *Theorema 19*, p. 134.

<sup>63</sup> Dans son *Répertoire . . .*, t. 2, p. 300, P. Glorieux indique l'intervalle de sept. 1285 à déc. 1286 pour les questions I-XI, et les mois de janvier-février 1287 pour les questions XII et XIII. Selon le père Trapp (*Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 [1935], p. 465) ces questions datent d'avant 1280. En effet, dans son *Hexæmeron*, p. 1, cap. 5, Gilles se réfère à son deuxième livre sur les Sentences, d. 3, p. 1, q. 1, où il utilise lui-même ses *Quæstiones de E.E.* jusqu'à la douzième question. Comme il déclare lui-même que son *Hexæmeron* fut écrit vers 1280, on doit conclure que les *Quæstiones de E.E.* sont antérieures à cette date. Mais ce texte de l'*Hexæmeron*, sur lequel s'appuie le père Trapp, est inexact et le codex Vat. Lat. n. 839 oblige à le corriger comme suit: « Nam filii Comentatoris, ut dicitur, fuerunt cum Imperatore Federico, qui obiit forte jam sunt 50 anni: vel obiit cum essent ab annis Domini 1250, parum plus, vel minus, cum modo sint 1301 » (cité par G. SUÁREZ, dans *La Ciencia Tomista*, 75 [1948], p. 81, note 64). Il s'ensuit que la chronologie établie par le père Trapp est dénuée de fondement.

<sup>64</sup> J. Paulus donne un bref résumé de cette question dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 328-332.

<sup>65</sup> Nous citons d'après le manuscrit 491, fol. 136 vb de la bibliothèque de la ville de Bruges. Voir sur ce manuscrit, l'excellent article du père G. MEERSSEMAN, o.p., *De Sententiënkommentaar (Cod. Brugen. 491) van de Gentse lektor Philip O.P. (1302-1304)*, dans *Studia mediævalia in honorem R. P. J. Martin*, Bruges, s.d. [1944], p. 383-407.



non differunt; nos tamen positionem hanc tenemus quod realiter differunt eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum nostrum<sup>66</sup>.

Nous nous permettons un essai de traduction:

Ce n'est que depuis peu, dit-il, que les milieux théologiques s'intéressent à la question et cependant il se trouve des théologiens de renom<sup>67</sup> qui, contre toute attente<sup>68</sup>, enseignent que chez les créatures il n'y a aucune distinction réelle entre l'essence et l'existence. Quant à nous, nous sommes partisan de la distinction réelle, parce que cette position satisfait davantage notre intelligence.

Gilles ne parle ici que des *théologiens*, mais dans son *Super Authorem de causis* (1290), il souligne que l'on retrouve la distinction réelle chez beaucoup de *philosophes*:

Dicendum quod satis expresse iste auctor et *multi philosophorum* ponunt intelligentiam componi ex essentia et esse<sup>69</sup>.

Sont-ils nombreux les théologiens qui la rejettent? Gilles n'a parlé que des plus importants: « magni ». Il précise dans son *Super Authorem de causis*:

Si vera esset positio *aliquorum magnorum*, videlicet, quod in rebus creatis non differunt realiter essentia et esse<sup>70</sup> . . .

<sup>66</sup> Dans un article célèbre, *l'Averroïsme de Saint Thomas*, le père Chossat a publié ce passage des *Quæstiones de E.E.* de Gilles d'après le manuscrit 256, fol. 112 du Musée Calvet d'Avignon. Une comparaison avec le manuscrit de Bruges permet de relever les variantes suivantes: « Licet non ex multo tempore de hoc *multæ theologorum opiniones fuerint* [ Brug.: de hoc inter theologos opiniones fuerint ], magni tamen non opinanter [ Brug.: nec opinanter ] *proponunt* [ Brug.: exponunt ] quod in creaturis esse et essentia realiter non differunt . . . » (dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 172). — L'édition du père de Aguilar (3<sup>e</sup> éd., Cordoue, 1702) porte: « . . . et licet non ex multo tempore de hoc inter theologos opiniones fuerint: magni tamen opinantur, et ponunt, quod in creaturis esse et essentia realiter differunt » (p. 61). Néanmoins, le père Suárez maintient que cette édition coïncide pratiquement avec celle du codex 256 d'Avignon: « que en realidad coincide con el de la edicion del P. Aguilar » (*El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distincion de esencia y existencia*, dans *La Ciencia Tomista*, 75 [ 1948 ], p. 94, note 128).

<sup>67</sup> Il s'agit surtout d'Henri de Gand, car dans l'exposé des théories adverses, Gilles s'en prend surtout à la distinction intentionnelle entre l'essence et l'existence. Voir J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand . . .*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 328. Voir aussi le deuxième livre de Gilles sur les Sentences: « Respondeo dicendum quosdam *noviter* hujus opinionis fuisse, quod in nulla creatura esse et essentia differant secundum rem. Volunt enim, quod idem dicat essentia et esse: sed essentia dicat rem ipsam absolute consideratam: esse vero, ut est in effectu. Insuper vero distinguunt tripliciter differre: re, ratione et intentione. Et volunt, quod esse et essentia non differant re, neque ratione tantum, sed differant intentione » (d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, Venise, 1581, p. 170 b).

<sup>68</sup> « Nec opinanter », en deux mots, est moins correct qu'en un seul; il signifie: « à l'improviste », « contre toute attente », « inopinément ». Voir, entre autres, FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, et FREUND, *Grand Dictionnaire de la Langue latine*, etc.

<sup>69</sup> Prop. 26, Venise, 1550, fol. 88 v.

<sup>70</sup> *Ibid.*, fol. 89-90.



Mais dans son commentaire sur le deuxième livre des Sentences, il nous fait sentir que ceux qui rejettent la thèse ne laissent pas d'être nombreux :

Sed dices, quid est ista compositio ex essentia et esse? Dicimus et nos: quid est compositio ex materia et forma? Forte quod ante tempus Philosophi, quia nondum bene erat visa natura materiæ, multi reputassent ridiculum: si istæ res sensibiles dicerentur esse compositæ ex materia et forma: attamen ipsa generatio et corruptio fecerunt nos scire materiam et formam: sic etiam *multi* hanc veritatem non apprehendentes *dubitant* quid sit essentia et esse: attamen ipsa creatio et annihilatio rerum docet nos differentiam inter essentiam et esse<sup>71</sup>.

Ce qui d'ailleurs est confirmé par le témoignage de THOMAS DE SUTTON:

*Multi et magni* tenent quod in creaturis non est realis compositio essencie et esse, sed quod differant vel sola racione secundum quosdam vel intencione secundum alios, non autem realiter<sup>72</sup>.

de BERNARD LOMBARDI:

Quantum ad primum, in genere est duplex modus dicendi: primus est doctoris S. Thomæ qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia; secundus est *omnium aliorum concorditer parisiensium*, qui dicunt oppositum<sup>73</sup>.

et d'un élève de Gilles, THOMAS AB ARGENTINA († 1357):

Quantum ad secundum principale dico, quod loquendo de esse actualis existentiae, in angelis est realis compositio esse et essentiae sed contrarium istius *multi* tenent<sup>74</sup> . . .

La thèse principale que soutient Gilles en ces questions et qui revient continuellement, sous les formes les plus diverses, est celle de la structure de la *participation à l'être*:

De hoc est enim quæstio nostra, quomodo possit esse, quod creatura non sit realiter differens ab esse, et tamen participet esse<sup>75</sup> ?

Sa source principale est PROCLUS:

Unde Proclus, qui plus se intromisit de modis participandi<sup>76</sup> . . .

Or, sans la distinction réelle, cette théorie de la participation n'est pas concevable:

Sed si consideratur quid importatur nomine participationis, salvare non possumus, quod esse creaturæ sit esse per participationem, nisi essentia

<sup>71</sup> *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, Venise, 1581, p. 172, col. b, C.

<sup>72</sup> *Quodlibet III*, q. 8, éd. PELSTER, p. 49.

<sup>73</sup> Cité par M<sup>sr</sup> GRABMANN, *Acta Hebdom. Thomist.*, Rome, 1924, p. 183.

<sup>74</sup> *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, Venise, 1564, p. 136 v, col. 2.

<sup>75</sup> Q. 9, Cordoue, 1702, p. 65 a.

<sup>76</sup> *Ibid.*

substernatur ipsi esse, et nisi sit ibi realis compositio ex essentia et esse <sup>77</sup>.

Étant donné qu'une créature participe à la perfection de l'être, comment, à moins d'admettre la distinction réelle, montrera-t-on qu'elle a seulement l'être et qu'elle ne l'est pas ? Participation dit limitation ou détermination et cette limitation exige une *structure de puissance et d'acte* :

Actui enim non competit limitatio nisi ratione potentiæ, in qua recipitur <sup>78</sup>.

Il doit donc y avoir entre cette puissance et cet acte une *distinction réelle* :

Nec dici potest quod ista differentia non sit secundum rem, quia si ex hoc ponimus quod esse creaturæ est quidam diminutus actus, quia non recipitur in potentia secundum suam plenitudinem, oportet quod recipiens sit *re differens* a recepto, aliter non reciperet ipsum diminute: non enim dicemus, quod idem se ipsum diminute recipiat <sup>79</sup>.

En outre, celui qui rejette la distinction réelle, doit aussi rejeter la distinction réelle *entre la substance et les accidents*. En effet, dans tout être, en dehors de Dieu, on constate un mélange de substance et d'accidents. Or une essence qui ne serait pas en puissance par rapport à l'être, mais s'identifierait à lui, ne serait pas davantage en puissance par rapport aux perfectionnements accidentels :

Hac enim hypthesi stante, in entibus non erit aliquid per accidens: et nulla substantia participabit aliquod accidens: nam primo intelligimus rem participare esse, et quia participat esse, ideo non est essentialiter ipsum esse, nec est essentialiter ipsa perfectio: et quia res creata non est essentialiter ipsa perfectio, possunt ei accidere aliæ perfectiones, et potest participare accidentia: solus enim Deus est omnino perfectus per essentiam; creatura vero est perfecta per participationem, ideo perfectiones in creatura possunt esse accidentia; in Deo autem omnes perfectiones sunt sua substantia: *sed nisi creatura participat esse, non posset participare alia, et ideo in creatura nihil esset per accidens, et nihil esset in ea, quod esset aliud a sua substantia* <sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Q. 9, p. 64 b-65 a. Voir aussi *Quæstiones de E. E.*, q. 11, p. 87-88; Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso D'Aquino*, Milan, 1935, p. 256-265; E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (71)-(74). Thomas de Sutton note au sujet de la théorie de la participation: « Unde aliqui doctores bene ostendunt *ratione necessaria* quod esse differat ab essentia Angeli ex hoc quod essentia Angeli habet esse participatum » (*Quæstio disputata XXVI*, éd. PELSTER, p. 31).

<sup>78</sup> Q. 11, p. 88 b. Comparez *Theor. de E. et E.*, theor. 1: « Omne esse vel est purum per se existens et infinitum vel est participatum in alio receptum et limitatum » (éd. HOCEDEZ, p. 1).

<sup>79</sup> Q. 11, p. 88.

<sup>80</sup> Q. 11, p. 90 a.



De plus, sans la distinction réelle, au sens strict du mot, il ne peut être question de création ou d'annihilation. Que sont, en effet, pour la créature la création et l'annihilation, sinon *recevoir l'être et le perdre*<sup>81</sup> ? Si l'essence et l'existence sont exactement la même chose, la création et l'annihilation ne seraient pas possibles, car on ne saurait recevoir ni perdre ce que l'on est par identité :

Si ergo essentia creaturæ esset idem realiter, quod suum esse, non posset acquirere esse, nec posset incipere de novo esse, sed oporteret eam æternam esse. Rursus *nihil potest separari a seipso*<sup>82</sup>, nec potest perdere seipsum, nec potest separari ab eo, quod est idem realiter cum eo: si ergo essentia creaturæ esset idem realiter cum suo esse, non posset annihilari, nec posset perdere suum esse<sup>83</sup>.

Si l'existence est identique à l'essence, on fait de la créature un Créateur :

Si ergo creatura esset suum esse, esset suum agere et esset omnino simplex, et quia tali enti competit creare, creaturæ competeret creatio<sup>84</sup>.

Par suite, la négation de cette thèse conduit logiquement à un *panthéisme émanatiste* :

Sic si creatura esset suum esse, non posset non esse producta, et si esset impossibile creaturam non produci, esset impossibile Deum eam non producere: et hæc sufficiunt ad hoc, quod *creatura non procedat a Deo ex mera libertate arbitrii, sed ex quadam necessitate naturæ*<sup>85</sup>.

Et qui plus est, ajoute encore Gilles, il est impossible que celui qui rejette la distinction réelle admette l'*analogie de l'être* :

Volumus ostendere quod, hac differentia amota, amovetur analogia entium. Nam prima divisio entis, et prima analogia ejus est secundum causam et causatum, et secundum esse purum et participatum, quæ dicuntur analogice: prima enim facie dividimus ens in ens per essentiam, et per

<sup>81</sup> Comparez *Quæstiones de E. E.*, q. 7, p. 44 b: « Nihil aliud est creatio nisi quædam *esse factio*, sive quædam *esse datio*, sive communicatio quædam ipsius esse », et *II Sent.*, d. 1, p. 1, q. 3, a. 2: « Est autem creatio *esse factio* non quælibet, sed talis *esse factio*, quod potentia tempore non præcedit actum, sed simul producitur cum actu. »

<sup>82</sup> Comparez saint THOMAS, *De Pot.*, q. 5, a. 3: « Ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; *sicut nec esse potest a seipso separari* » et *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 6: « Impossibile est autem quod *forma separetur a seipsa*. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. »

<sup>83</sup> Q. 12, p. 98 a. Comparez *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 72-73; q. 12, p. 95 b D et p. 113; *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 6, p. 3, a. 2. — Comme preuve, Gilles compare habituellement la composition « matière-forme » avec celle d'« essence-existence » (voir *Theor. de E. et E.*, theor. 5 et 6). Thomas de Sutton remarque à ce sujet: « Unde falsa est ymaginacio qua aliqui ymaginantur quod per creacionem esse inprimatur essencie sicut per generacionem forma inprimitur materie » (*Quodlibet III*, q. 8, éd. PELSTER, p. 58).

<sup>84</sup> *Hexæmeron*, pars 2, cap. 10.

<sup>85</sup> Q. 13, p. 129 a.



participationem: et dicimus, quod ens dicitur analogice respectu utriusque: sed si in rebus non differt realiter essentia et esse, nihil erit ens per participationem, nullum erit esse participatum: quo posito, tollitur prima analogia entis, et per consequens quælibet alia<sup>86</sup>.

Mais, si l'on rejette cette analogie, comment prouvera-t-on l'unicité du Premier Principe de toute chose? Gilles traite ce thème dans sa première question: « Utrum sit dare plura principia simpliciter prima? » Toute sa démonstration repose sur l'analogie de l'être. Sans cette analogie, toute base rationnelle pour un vrai *monothéisme* fait défaut:

Analogia entium, et diversi modi essendi et participandi in entibus arguunt unum esse purum, a quo omnia habent esse, et cui omnia debent attribui<sup>87</sup>.

Dans son exposé systématique de la distinction réelle, Gilles parle longuement de la *distinction intentionnelle* d'Henri de Gand<sup>88</sup>. Il reconnaît ne pas saisir le sens qu'il faut donner à cette distinction:

Quid sit autem differre intentione, prius non intelleximus, nec nunc intelligimus<sup>89</sup>.

Car, malgré les dires de certains maîtres, qui situent la distinction intentionnelle entre la distinction réelle et la distinction de raison, il ne voit aucun intermédiaire possible entre ces deux distinctions:

Dicimus autem: si sit aliquis modus medius, quia nullum credimus esse medium: licet aliqui Magistri dicant differre intentione esse quid medium inter rem et rationem<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Q. 11, p. 90 a.

<sup>87</sup> Q. 1, p. 66, ad 3 et 4.

<sup>88</sup> Voir J. PAULUS: *Les disputes d'Henri de Gand . . .*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 13 (1942), p. 329 et 336. Comparez le *Correctorium corruptorii* « Circa », a. 11: « Sunt enim aliqua, quæ proprie re differunt, ut duæ species sub eodem genere, aliqua, quæ sola ratione, ut forma et actus, aliqua, quæ intentione, ut pars et totum, animal et homo, quando scilicet quidquid est de essentia unius tenetur in alio et non e converso » (éd. J. P. MULLER, Rome, 1941, p. 72, 70-73). Maître Arnould déclare catégoriquement à propos de la distinction intentionnelle: « Istam opinionem non plus expono, quia non est mihi intelligibilis » (éd. M. GRABMANN, *Acta Hebdom. Thom.*, 1924, p. 149). Cet Arnould est Arnould de Liège et non pas Arnould d'Homblières, remarque P. Bayerschmidt (*Beiträge . . .*, Band 36, Heft 3-4, Münster i. W., 1941, p. 70, note 12).

<sup>89</sup> Q. 12, p. 106 a.

<sup>90</sup> Q. 12, p. 115 a. Voir *Quæstiones de E. E.*, q. 12, p. 109 b A: « Non tamen propter hoc est dare aliquod differre *medium* inter re et ratione; sed in ipso differre ratione est dare magis et minus, et in ipso differre re est dare magis et minus. » Comparez THOMAS DE SUTTON, *Quodlibet I*, q. 17, éd. SCHMAUSS, dans *Der Liber Propugnatorius . . .*, II. Teil, zweiter Band, Beiträge . . ., XXIX, p. 27\*.

Gilles pense d'ailleurs que, même au cas où l'on ramènerait la distinction intentionnelle à une distinction réelle-modale, ce ne serait pas encore suffisant, l'existence étant beaucoup plus qu'une pure relation à Dieu :

Hæc autem solutio duo continet: primum est, quod ipsum esse sit quædam res absoluta superaddita essentiæ; secundum est, quod essentia creaturæ de se non sit tantæ actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei superaddatur quædam actualitas, et quædam perfectio, quam vocamus esse <sup>91</sup>.

Cette expression « esse est *res absoluta* . . . » ne signifie pas qu'il faille considérer l'existence comme une chose qui subsiste en elle-même, cette expression s'oppose uniquement à « *respectus ad agens* <sup>92</sup> ». Gilles, en effet, revient continuellement sur la différence entre les deux expressions: « *ex re et re* » et « *ex re et respectu* » :

Secundum hos ergo Deus producens creaturam, non oportet, quod producat aliquid compositum *ex re et re*, sed *ex re et respectu* <sup>93</sup>.

\* \* \*

Enfin, il nous reste à nous demander comment Gilles conçoit la *relation entre l'essence et l'existence* <sup>94</sup>. Plusieurs fois déjà, nous avons signalé ce que nous appelons son Platonisme ou son réalisme extrême. Il convient de ne pas exagérer: on ne peut, en effet, comprendre cette *séparabilité* comme si une essence pouvait être donnée sans son

<sup>91</sup> Q. 12 p. 99 b.

<sup>92</sup> Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 65 b B: «Esse enim dicit aliquid absolutum, et est *opposita ratio ipsius esse et ipsius respectus*»; q. 12, p. 111 a C: «Sic esse solum *respectum* non dicit supra essentiam, sed *rem aliquam absolutam*». Voir THOMAS DE SUTTON, *Quæstio disputata XXVI*, éd. PELSTER, p. 47 et *Quodlibet III*, q. 8, *ibid.*, p. 52; RICHARD DE MEDIAVILLA, *I Sent.*, d. 8, q. 2, éd. Brescia, 1591, p. 88, 89 et *II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1, p. 49, 3 a et 4 a opinio; DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *I Sent.*, d. 8, q. 2, éd. Lyon, p. 23 r a.

<sup>93</sup> Q. 12, p. 107 a. Comparez: q. 12, p. 99 b-100 a, p. 108 b, p. 114 b et q. 13, p. 127 b.

<sup>94</sup> Dans ses *Theor. de E. et E.*, theor. 6, p. 28-29, Gilles déclare expressément: «Ex essentia et esse una *natura tertia* conflari non potest», mais il n'en dit plus rien dans ses *Quæstiones de E.E.* Comparez la terminologie de saint Thomas: dans le *De Veritate*, q. 16, a. 1, ad. 16, il emploie l'expression «*quid tertium*»; dans *II Qdl.*, q. 2, a. 3, ad. 1: «*res tertia*»; dans *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. 2, a. 5, ad. 2: «*Aliquid tertium, quod sit quædam natura communis.*» Pour plus d'explication consultez: CAJETAN, *Com. in ente et essentia*, c. 5, éd. LAURENT, p. 143; SYLVESTRE DE FERRARE, *In S. Contra Gent.*, lib. 2, cap. 54, éd. Léonine, lect. 4; J. SANCHIEZ, *Quæstiones in Logic. Arist.*, t. 1, Venise, 1609, p. 205 a; N. BALTHAZAR, *L'Abstraction métaphysique et l'Analogie des êtres dans l'être*, Louvain, 1935, p. 56-57 et *Mon moi dans l'Être*, Louvain, 1946, p. 94-98; E. GILSON, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 15 (1946), p. 87-89.



existence et inversement<sup>95</sup>, car c'est pour Gilles une chose tout à fait impossible:

Imaginabimur itaque hoc modo esse rerum creationem quia natura creata sine esse nullatenus esse potest nec esse creatum potest per se subsistere nisi sit in natura receptum; utrumque ergo est dependens utrumque indiget creatione. *Ideo nec natura sine esse, nec esse sine natura creari potest*<sup>96</sup>.

Nam quod esset esse alicujus, et non esset illa essentia, cujus esset esse, non videtur intelligibile<sup>97</sup>.

*Non poterit* ergo essentia rei *separari* a suo esse, quia non potest essentia formæ existere in aliquo, nisi det sibi esse<sup>98</sup>.

Ideo est quæstio *irrationabilis*, utrum Deus possit facere essentiam sine esse vel e converso<sup>99</sup> . . .

La chose nous paraît plus claire encore quand Gilles refuse d'admettre que l'existence serait infusée dans une essence réelle préalablement donnée; pour lui, seul le composé est créé, au sens propre du mot, et ce composé a sur ses parties composantes une *priorité absolue*:

Dicemus ergo quod nec potentia fit per se nec actus. Facere enim potentiam esse, hoc non est facere potentiam secundum se, quia potentia non est nisi per actum. Rursus facere actum esse, non est facere actum per se, quia actus non est per se factibilis, sed si est factibilis, hoc est prout est in potentia receptus . . . Nihil ergo fit nisi hoc in hoc, vel hoc sub hoc, ut potentia non fit nisi quia fit sub actu, et actus non fit, nisi quia fit in potentia. Prius ergo intelligitur actus conjungi potentiæ, quam intelligatur actus fieri . . . Et quia actus conjunctus potentiæ est quid compositum, prius fit ipsum compositum, et factione compositi intelligitur fieri actus; sic etiam prius intelligitur potentia conjungi actui, quam quod potentia fiat . . . Et quia potentia conjuncta actui dicit quid compositum, prius intelligitur fieri compositum, et factione compositi intelligitur fieri potentia et actus<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> Voir J. PAULUS, *Henri de Gand* . . . , p. 283. — Le père D. Trapp commente: « Hæc distinctio [realis] *tres potest habere gradus*. Aut est inter duas « res » [sumptas in sensu transcendentali] separabiles, quæ separatæ adhuc existere possunt . . . ; aut inter duas « res » separabiles, quæ separatæ existere desinunt et in nihilum recidunt, sicut essentia et existentia; aut est tertio inter unam « rem » potentialem nunc actui nondum unitam et eandem « rem » postea actui suo unitam. Hic tertius gradus . . . est differentia modalis . . . » (*Ægidii Romani de doctrina modorum*, dans *Angelicum*, 12 [1935], p. 473). Voir aussi THOMAS DE SUTTON, *Quæstio disputata XXVI*, ad 7 et 8, éd. PELSTER, p. 35.

<sup>96</sup> *Theor. de E. et E.*, theor. 5, p. 22.

<sup>97</sup> *Quæstiones de E. E.*, q. 11, p. 92 b.

<sup>98</sup> *II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2, p. 82 a, D.

<sup>99</sup> *III Sent.*, d. 6, pars 3, a. 2.

<sup>100</sup> *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2. Comparez *Hexæmeron*, dans *Primus tomus operum D. Ægidii Romani*, Rome, 1555, pars 1, cap. 2 et *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 71 a.



Il s'ensuit que ni l'essence ni l'existence ne sont « per se creabiles » c'est-à-dire que ni l'une ni l'autre ne constituent le terme isolé d'une action créatrice:

Quia ipsum esse non est per se creabile, nec ipsa essentia, sed compositum ex utroque<sup>101</sup>.

Ce ne sont donc aucunement des êtres existant par eux-mêmes (entia quæ), mais des simples principes d'être (entia quibus):

Principia autem totius entis non sunt accidentia nec materia et forma, sed actus et potentia: *totum enim ens causatum tamquam in sua principia essentialia reducitur in actum et potentiam*<sup>102</sup>.

Dans le composé, l'essence et l'existence se trouvent en relation, immédiatement et par elles-mêmes:

Non est enim quærenda aliqua colla, neque aliquis clavus, neque aliquod aliud ligamentum conjungens actum potentia. Nulla enim aliqua alia intrinseca causa est quærenda quare fiat unum ex potentia et actu, sed, ut dictum est, eo ipso quod hoc est potentia et hoc actu fit ex eis unum<sup>103</sup>.

La fonction propre de l'essence étant d'être sujet de l'existence, elle jouit nécessairement d'une certaine priorité à son égard<sup>104</sup>: mais, répétons-le, cette priorité ne signifie pas du tout préexistence:

Ad formam autem arguendi dicendum, quod recipere præsupponit esse, non esse, quod recipit, sed esse aliud: ut si esse actuale recipitur in essentia, non præsupponit quod essentia sit secundum esse actuale: quia tunc esse actuale præsupponeret esse actuale: *sed secundum nostrum modum intelligendi* esse actuale præsupponit esse essentia, in quo recipitur, sicut actus præsupponit potentiam; tempore tamen simul producitur essentia et esse<sup>105</sup>.

Disons, pour parler plus exactement, que l'essence et l'existence se trouvent être les co-principes de l'être existant, et qu'entre eux intervient une *causalité réciproque*:

Ad 10 dicendum, quod esse indiget essentia, et e converso: nec est ibi *circulatio*, quia non est hic esse eodem modo: quia essentia indiget

<sup>101</sup> *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 73 b.

<sup>102</sup> *In I Poster*, Venise, 1500, fol. 77 r, col. 2. Comparez *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 113 b: « Hanc autem compositionem ex potentia et actu vocamus compositionem ex essentia et esse. » Donc le père Pelster n'est pas fondé à dire que Gilles met une distinction réelle-négative entre l'essence et l'existence (voir *Arch. Philos.*, vol. 3 [1925], cah. 2, p. 230, note 4).

<sup>103</sup> *Theor. de E. et E.*, theor. 8, p. 41.

<sup>104</sup> « Quia cum esse recipiatur in essentia, videtur magis esse præsupponere essentiam, quam e converso » (*Quæstiones de E.E.*, q. 2, p. 10 b D). Comparez *Opusc. De Natura Materiae*, cap. 11: « Præterea, in substantiis prius est intelligere essentias rerum quam esse sua, ut recipiens prius est recepto naturaliter » (éd. PERRIER, Paris, 1949, p. 553).

<sup>105</sup> *Quæstiones de E.E.*, q. 9, p. 77 a. Voir J.-B. TERRIEN, s.j., *De Unione Hypostatica*, Paris, s. d. [1894], p. 21-22.

esse tamquam actu, per quem perficitur, et esse indiget essentia tamquam potentia, in qua recipitur, et per quam sustentatur. Nam non est circulatio in causis; et tamen videmus aliqua duo sic se habere, quod unum est causa alterius, et e converso . . . sic in dependentia de esse et essentia non est proprie circulatio, quia non est secundum eundem modum dependentiæ<sup>106</sup>.

Enfin, pour n'être pas contenue dans les notes constitutives de l'essence comme telle, l'existence ne fait pas moins partie de l'essence individuelle posée concrètement dans le réel:

Licet esse non sit de ratione essentiae simpliciter, nec habeat rationem principii respectu ejus, est tamen de ratione essentiae ut est in effectu, et ut existit actu in rerum natura: essentia enim est effectus agentis per esse: ergo esse dat essentiae, quod possit esse effectus agentis: aliquam ergo rationem principii habet esse respectu essentiae: quia facit, et dat ei, quod possit esse effectus agentis<sup>107</sup>.

## II. — CONCLUSIONS.

Cette étude sur le sens exact de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans la métaphysique de Gilles de Rome, conduit tout naturellement à certaines conclusions importantes.

Tout d'abord, en ce qui concerne Gilles lui-même, il est remarquable qu'en aucune de ses œuvres, il ne conçoit la distinction réelle comme une distinction entre deux choses, entre deux entités plus ou moins absolues.

Si en certains endroits, il définit la distinction réelle comme une composition de *deux réalités*, il faut donner à l'expression la valeur que lui-même y attache et non celle que nous lui donnerions actuellement.

Ses *Theoremata de Corpore Christi*, par exemple, disent que l'essence et l'existence sont deux entités distinctes, mais il nous avertit que cette distinction « inter duas res » s'oppose à la distinction « inter duas essentias ».

Dans ses *Theoremata de esse et essentia*, il l'opposera à ce qu'il appelle un *simple mode réel*.

<sup>106</sup> *Quæstiones de E.E.*, q. 11, ad 10, p. 94. Voir P. DESCOQS, s.j., *Thomisme et Scolastique*, 2<sup>e</sup> éd., *Arch. Philos.*, vol. 5 (1935), cah. 1, p. 124-125; MAÎTRE ARNOULD: « Sicut materia et forma dependent a se invicem, ita esse et essentia » (éd. GRABMANN, dans *Acta Hebd. Thom.*, 1924, p. 149); A. FOREST, *La Structure métaphysique du Concret*, Paris, 1931, p. 163; E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 114; M. CORVEZ, *Existence et essence*, dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 324-325.

<sup>107</sup> *Quæstiones de E.E.*, q. 12, p. 112 a.

*Composition « ex re et re »*, écrit-il souvent dans ses *Quæstiones disputatæ de ente et essentia*, mais c'est pour écarter la composition « *ex re et respectu* » chère à Henri de Gand.

Mais on ne trouvera pas un texte mettant en opposition la soi-disant distinction physique de deux réalités et la distinction métaphysique des principes d'être (*entia quibus*). Bien plus, nous avons relevé au moins un texte déclarant explicitement l'essence et l'existence éléments constituants de l'être, « *principia entis* ».

Sans doute aimerait-on des développements sur la question, d'autant plus qu'il insiste à diverses reprises sur la séparabilité de l'essence et de l'existence. Il est juste du moins de l'entendre dans le sens technique qu'il lui donne, et de bien remarquer l'épistémologie ultra-réaliste qui lui sert de fondement. On en trouve la formule très nette dans sa douzième *Quæstio disputata de ente et essentia*:

Quidquid igitur potest intelligi cum opposito alicujus, oportet quod sit alia res ab ipso<sup>108</sup>.

Ainsi donc, ce qu'on peut *concevoir* sans l'existence doit être une *réalité autre* que l'existence<sup>109</sup>.

Capréolus exposera longuement et soutiendra ce principe dans ses *Defensiones Theologiæ*<sup>110</sup>; il invoquera même à l'appui un passage du commentaire de saint Thomas sur les Sentences:

Tertia ratio subtilior est Avicennæ, tract. V Metaph., cap. IV et tract. IX, cap. I. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit<sup>111</sup> . . .

Pour le dire en passant, Capréolus nous paraît donner à ce texte une portée qui en dénature le sens, surtout quand on connaît le réalisme modéré du Docteur Angélique. Quant à Gilles, son réalisme exagéré ne peut être mis en doute<sup>112</sup>, mais l'effet s'en trouve considérablement atténué par sa manière si forte d'accentuer l'unité fon-

<sup>108</sup> P. 110 b. Comparez: *Quæstiones de E. E.*, q. 9, p. 68 b-69 a. Voir aussi J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand* . . . , dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 13 (1942), p. 351.

<sup>109</sup> Voir J. P. OLIVI, *Quæstiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. JANSEN, t. 1, p. 145-146.

<sup>110</sup> *I Sent.*, d. 8, q. 1, éd. PABAN-PÈGUES, t. 1, sect. 1, p. 309 a, 6<sup>a</sup> ratio.

<sup>111</sup> *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, éd. MANDONNET, p. 222.

<sup>112</sup> Comparez: *Theor. de E. et E.*, theor. 6, p. 29: « Ipsa essentia aliquam actualitatem importat, licet illa actualitas non sit tanta quod sine esse possit existere. »



damentale de l'être. S'il admet une certaine séparabilité de l'essence et de l'existence, il rejette soigneusement toute priorité temporelle de l'une par rapport à l'autre, marquant bien qu'il faut y voir deux principes intrinsèques à l'être créé; entre les deux existe un rapport immédiat et essentiel de puissance à acte. L'essence, principe limitant, détermine l'être à être tel ou tel. L'existence est l'actualité dernière, la perfection ultime et comme le complément de l'essence. Il en résulte une interdépendance et une causalité réciproque. Ainsi son vigoureux sens métaphysique le fait combattre « in actu exercito », ce que le néoplatonisme lui fait admettre « in actu signato » en épistémologie.

Certains pensent que la controverse de la distinction réelle soulevée après la mort de saint Thomas, visait non ce dernier mais principalement Gilles de Rome. Gilles aurait durci la distinction réelle, faisant de l'essence et de l'existence deux choses qui s'ajoutent ou se séparent. Rien d'étonnant dès lors que cette position trop peu nuancée ait provoqué une forte opposition. La distinction réelle devenait, en outre, la thèse fondamentale de toute sa philosophie et même de toute sa théologie. Une telle doctrine si rigoureusement conduite devait inévitablement susciter une violente controverse.

Tout en accordant une large part de vérité à ces affirmations, il nous semble que plusieurs vont trop loin dans leurs conclusions. Que l'on ait attaqué Gilles exposant systématiquement la distinction réelle, plutôt que saint Thomas, qui ne traite la question ni si formellement, ni si méthodiquement, c'est chose normale. Mais on ne peut en conclure que saint Thomas n'a pas soutenu la distinction réelle et que l'honneur d'avoir été le premier à l'enseigner revient entièrement à Gilles. Le fait n'autorise pas davantage à conclure que la distinction réelle de saint Thomas doit être comprise comme une distinction entre deux principes constituants, tandis que la distinction « Égidiennne » serait une distinction entre deux choses. On a dit en quel sens cette dernière doit être comprise. Prétendre que saint Thomas n'aurait pas enseigné la distinction réelle, n'est pas moins dénué de fondement. Les contemporains de Gilles en témoignent, puisqu'ils n'ont jamais fait de différence appréciable entre sa doctrine et celle de saint Thomas. Le « Codex Vaticanus lat. 2173 » (XIII-XIV<sup>e</sup> siècle),

cité par M<sup>sr</sup> Grabmann, les mentionne l'un et l'autre comme partisans de la même distinction réelle:

Frater Ægidius tamen I De generatione distinguit de ipso accidente et dicit, quod ipsius esse potest intelligi esse accidens ipsius essentiæ et hoc dupliciter vel sicut accidens proprium vel accidens commune. Modo dicit, quod si intelligatur esse accidens commune non esset verum, cum non potest separari ab essentia. Tamen, sicut dicit, est accidens proprium consequens ex propriis principiis essentiæ . . .

*Opinio fratris Thomæ est eadem cum illa nisi quod differt in modo ponendi, quia non ponit, quod sit accidens, sed ponit, quod sit aliquid additum et in hoc convenit cum illo. Et dicit, quod est causatio ex propriis principiis essentiæ, non tamen est accidens*<sup>113</sup> . . .

Le « Codex Lat. 1444 » de la bibliothèque de l'Université de Leipzig contient un passage extrêmement intéressant où se rencontre exactement la même affirmation:

Consequenter restat videre opiniones et primo opinionem Avicennæ et secundo opinionem beati Thomæ et beati Ægidii, quæ quidem conveniunt et tertio opinionem alterius . . .

Consequenter restat videre opinionem fratris Ægidii et est eadem opinione beati Thomæ in radice<sup>114</sup> . . .

Dans son *Mémoire justificatif*, Jean Quidort associe également Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, comme défenseurs de la distinction réelle:

Ratio quorumdam doctorum, ut Thome et Egidii et aliorum<sup>115</sup> . . .

Voici encore un texte fort intéressant de Jacques de Viterbe, disciple de Gilles de Rome:

Aliqui, considerantes magis dicta Aristotelis et Commentatoris, dicunt quod essentia et esse non differunt *nisi ratione* et secundum modum significandi . . .

Alii vero, considerantes dicta Avicennæ et Algazalis, sicut patet de doctoribus qui primi hoc expresse tetigerunt, ponunt quod esse differt ab essentia, non solum ratione sed amplius quam ratione, et quod esse dicit aliquid superadditum essentiæ. Sed isti *diversificantur*: quidam enim dicunt quod esse supra essentiam addit *quamdam actualitatem* quæ est ali-

<sup>113</sup> *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ . . .*, 1935, p. 65-66. Comparez: GERARD TER STECHEN (Gerardus de Monte, commencement du XV<sup>e</sup> siècle à 1480), dans son *Commentatio super S. Thomam de ente et essentia*: « Avicenna autem, Doctor Sanctus et Ægidius de Roma sententiam concorditer tenent, quod in omnibus citra primum reperiatur realis constitutio esse et essentiæ sive formæ » (éd. GRABMANN, dans *Acta Hebd. Thom.*, 1924, p. 189); SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, disp. XXXI, sectio 1, n<sup>o</sup> 3, éd. Vivès, t. 26, p. 225.

<sup>114</sup> *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ . . .*, 1935, p. 71.

<sup>115</sup> Ed. J.-P. MULLER, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 19 (1952), p. 345. « Il est donc évident, conclut le père Hocedez, que cette question n'est pas de 1279, mais postérieure aux écrits de Gilles (1285-1286) » (*Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. 85, note 3). Voir aussi P. GLORIEUX, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 18 (1951), p. 151-157.



quid *absolutum*, ita quod esse actuale est quædam actualitas superaddita rebus quæ dicuntur esse. Hæc autem actualitas potest dici accidens rebus quæ esse dicuntur; non quia in rei veritate sit accidens, quasi ad genus accidentis pertinens, magis enim reducitur ad prædicamentum substantiæ; sed dicitur accidens quia extra essentiam et rationem esse dicitur . . .

Alii vero dicunt quod esse addit quidem super essentiam, non aliquid absolutum sed habitudinem ad Deum in ratione causæ efficientis secundum actum; unde dicunt quod superaddit esse supra essentiam aliquid *differe-rens non re sed intentione*; quamvis videatur alicui mirum, si addit habitudinem, cum illa habitudo sit realis, cur non dicatur differentia realis<sup>116</sup>.

D'où il découle que saint Thomas fut vraiment partisan de la distinction réelle; impossible autrement d'expliquer ces témoignages. Nous avons, par ailleurs, établi nous-même que, dans son deuxième livre sur les *Secunds Analytiques*, Gilles cite saint Thomas, au moins implicitement, comme un partisan de la distinction réelle. Le « Codex Lat. 1444 » de Leipzig dit en propres termes:

Consequenter restat videre opinionem beati Thomæ. Unde dicit duo: Primo, quod in omnibus creaturis existentibus per se, in substantiis differt esse *realiter* ab essentia. Secundo dicit quod illud, quod esse addit super essentiam, non est alterius generis ab essentia, sed est ejusdem generis cum essentia<sup>117</sup> . . .

De son côté, le premier Quodlibet d'Henri de Gand emploie une comparaison qui, selon le père Hocedez, demeure inconnue de Gilles mais se rencontre chez saint Thomas<sup>118</sup>:

Unde dicunt quod creaturæ se habent ad Deum, sicut ær ad solem illuminantem; ut sicut solem, qui est lucens per naturam suam, etiam ponamus per essentiam, ut non sit aliud quam ipsa lux. Sed Deus habet esse per suam naturam et essentiam, quia non est aliud nisi esse. Et sicut ær de se est obscurus et de sua natura non est omnino particeps lucis, nisi a sole illuminetur, participans per hoc lumen a sole, sic creatura de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur, et detur ei suum esse quo participet<sup>119</sup>.

On la lit par exemple dans la *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, q. 104, a. 1:

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut ær ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, ær autem

<sup>116</sup> *Quæstiones disputatæ de prædicamentis in divinis*, cité par D. GUTIÉRREZ, *De B. Jacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica*, Rome 1939, p. 81.

<sup>117</sup> *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ . . .*, 1935, p. 71.

<sup>118</sup> Voir *Le premier quodlibet d'Henri de Gand*, dans *Gregorianum*, 9 (1928), p. 103. Comparez J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand . . .*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 13 (1942), p. 326. Nous-même avons lu intégralement les *Theor. de E. et E.* et les *Quæstiones de E. E.* sans trouver nulle part cette comparaison.

<sup>119</sup> Qdl. I, q. 9. Comparez J. DUNS SCOT, *Opus Ox. II Sent.*, d. 2, q. 1, éd. GARCIA, Quaracchi, 1914, p. 91.



fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse<sup>120</sup>.

Nous basant sur toutes ces considérations, nous pouvons conclure que ce qui constitue l'apport de Gilles au développement du problème métaphysique de la distinction réelle, ce n'est pas l'affirmation de la distinction, mais son *élaboration systématique*<sup>121</sup>. Autour de cette thèse fondamentale il a ramené toute la métaphysique. Sur elle il fonde non seulement la structure de l'être créé, mais aussi la liberté de l'action créatrice, l'analogie de l'être, voire le monothéisme et la distinction réelle entre la substance et les accidents, en un mot, toute la philosophie chrétienne médiévale.

Mais l'étude de la distinction réelle chez Gilles, nous conduit à un autre problème, en rapport direct avec une question que le père Hocedez a si justement appelée « l'Énigme du thomisme<sup>122</sup> ».

Nous avons déjà attiré l'attention sur ce texte des *Theoremata de Corpore Christi*, où Gilles déclare qu'à cette époque beaucoup admettaient la distinction réelle sans avoir toutefois étudié à fond le problème:

Multi cum loquuntur de esse et essentia in solis verbis sustentantur<sup>123</sup> . . .

Dans ses *Quæstiones disputatæ de ente et essentia* il écrit aussi que le problème de la distinction réelle a fait naître — depuis peu de temps, il est vrai — une forte agitation parmi les théologiens, et que plusieurs, non des moindres, et contre toute attente, enseignent qu'il ne peut être question de distinction réelle entre l'essence et l'existence. « Multi dubitant . . . » écrira-t-il dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*.

On pourrait ainsi distinguer deux étapes:

1° aux environs de 1275-1276, beaucoup admettent la distinction réelle, mais de façon verbale, dirait-on, sans s'y appesantir;

<sup>120</sup> Comparez S. THOMAS, *II Qdl.*, q. 2, a. 3; *De Pot.*, q. 2, a. 1, obj. 11; *De substantiis separatis*, cap. 3, éd. PERRIER, p. 133.

<sup>121</sup> Comparez E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (32).

<sup>122</sup> Voir *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (100)-(116).

<sup>123</sup> Comparez *Codex Vat. Lat. 2173*: « Et ista opinio est quasi omnium theologorum, qui dicunt quod in omnibus aliis a primo differt esse et essentia . . . » (éd. GRABMANN, dans *Acta Pont. acad. Rom. S. Thomæ . . .*, 1935, p. 65).

2° dix ans plus tard, soit de 1285 à 1287, de fortes divergences d'opinions se font jour parmi les théologiens; on peut nommer des maîtres connus, voire célèbres, qui la rejettent, Henri de Gand principalement.

Une question se pose: quels faits, quelles influences, quels courants d'idées philosophiques causèrent cette évolution? Il faut le reconnaître, nous n'avons pas de réponse absolument certaine à cette question; tout ce que nous pouvons avancer se ramène en grande partie à des hypothèses ou à de simples conjectures.

Nous pouvons admettre tout d'abord que la personnalité d'*Henri de Gand* ne fut pas étrangère à cette évolution; c'était un théologien très en vue dans les milieux parisiens. Maître Thierry de Fribourg en parle en ces termes: « Ego fui præsens in quadam disputatione Parisius et audivi, quod hoc dicebat unus *solemnis magister*, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium <sup>124</sup> . . . »

Dans une de ses *Questions disputées*, le franciscain Roger Marston introduit, non sans quelque emphase, l'exposé de la fameuse théorie d'Henri de Gand sur les espèces intelligibles: « Sciendum est ergo quod *quidam solemnes moderni doctores*, ab infantia in philosophicis studiosi et famosi <sup>125</sup> . . . »

Duns Scot le cite lui aussi comme une autorité. Il le nomme explicitement, chose rare chez lui, dans son deuxième livre des *Sentences*, d. 3, q. 8: « Ideo dicit *Gandensis* aliter, Quodlibet 5, q. 4 <sup>126</sup> . . . » Il suffit d'ailleurs d'ouvrir l'appareil critique de la dernière édition de l'*Opus Oxoniense*, pour voir combien fréquente est l'utilisation d'Henri de Gand.

A cela s'ajoute qu'il fit partie du conseil des théologiens qui formulèrent les propositions condamnées par Étienne Tempier, évêque de Paris:

In hoc . . . [scil. angelum esse in loco per suam actionem] concordabant omnes magistri theologiæ congregati super hoc, *quorum ego eram unus* <sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Voir E. Krebs: « Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft », dans « Beiträge . . . », V, 5-6, Münster (W.), 1906, p. 160\*.

<sup>125</sup> Ed. QUARACCHI, 1932, p. 412.

<sup>126</sup> Ed. GARCIA, p. 290.

<sup>127</sup> *Quodlibet II*, 9.



C'était, de plus, un esprit pénétrant. Rien qu'à parcourir son premier *Quodlibet* (Noël, 1276) on voit que ses objections vont directement au cœur du problème et qu'il dut être un violent polémiste. De nos jours encore, les suaréziens ne reprennent-ils pas ses objections contre la distinction réelle? Cependant, pour établir la position exacte qu'il prit relativement à la fameuse distinction, on ne saurait se contenter de l'étude de ses *Quæstiones Quodlibetales* et de sa *Summa Theologica*. A qui veut suivre l'évolution de son système, on ne saurait trop recommander l'étude de ses œuvres philosophiques encore inédites<sup>128</sup>, et dont l'authenticité reste toujours à établir de façon définitive. Si, enfin, au dire de Gilles, les partisans de la distinction réelle l'admettaient, généralement, sans étude approfondie du problème, il devient vraisemblable qu'un certain nombre put être ébranlé et même gagné par le prestige et l'assurance d'un adversaire tel que le Gantois.

Le 7 mars 1277, trois ans donc après la mort de saint Thomas, Étienne Tempier, évêque de Paris<sup>129</sup>, condamna deux cent dix-neuf propositions dont quelques théories de saint Thomas<sup>130</sup>. Ce fut là un événement capital dans l'histoire de la distinction réelle entre l'essence et l'existence; car, sans atteindre directement le principe de la distinction réelle, la condamnation ne pouvait manquer de la toucher de quelque façon par ricochet.

On sait que saint Thomas refuse aux êtres immatériels toute composition de matière et de forme, retenant uniquement pour les anges la structure « essence-existence »; et, par suite, leur essence étant simple, il est impossible de rencontrer chez eux plusieurs individus dans une même espèce; si impossible que Dieu lui-même ne saurait réaliser la chose. Deux points de doctrine auraient donc été atteints par la condamnation de 1277.

<sup>128</sup> Voir F. VAN STEENBERGHEN, dans *Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 13, Paris, 1951, p. 308-309.

<sup>129</sup> Voir P. GLORIEUX, *Tempier (Etienne)* dans *Dictionnaire de Théol. cath.*, t. 15, 1946, col. 100.

<sup>130</sup> Voir F. VAN STEENBERGHEN, dans *Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 302-305.



Concernant le premier nous avons le témoignage du *Quodlibet* de Jean de Naples<sup>131</sup> († circa 1350) : « *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones ejus.* » Nous y lisons en effet :

Quod substantie separate sunt sua essentia, quia in eis idem est quod est et quo est: error<sup>132</sup>.

Il y répond comme suit :

Responsio, quamvis sanctus doctor I parte q. 3, a. 3 et in multis locis scripti metaphysice, videatur dicere quod in omnibus separatis a materia sunt idem suppositum et natura, quod videtur hic reprobari pro errore, tamen expresse dicit in quolibet suo II, a. 4, quod in angelis differt suppositum et natura, quia suppositum in eis etiam *addit esse supra naturam*.

Sant doute, saint Thomas d'Aquin enseigne que l'essence des anges est absolument simple, néanmoins il soutient dans ses dernières œuvres une différence réelle entre la nature et le suppôt, puisque le suppôt contient outre l'essence, l'acte même d'existence.

L'autre théorie, liée à la précédente, est la thèse de saint Thomas sur l'impossibilité radicale d'avoir plusieurs anges d'une même perfection spécifique. L'article 81<sup>o</sup> des propositions condamnées porte, en effet :

Quod, quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possit facere plures ejusdem speciei<sup>133</sup>.

Jean de Naples donne ici quatre réponses; mais aucune ne fait mention de la distinction réelle. On s'en étonne, car la réponse suivante s'offre spontanément à l'esprit: si saint Thomas n'admet aucune matière dans les êtres immatériels, il place néanmoins une distinction réelle entre l'essence et l'existence, ce qui revient au même. Au fait, en y regardant de plus près, la dite réponse apparaît sans valeur: malgré la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il reste plus que jamais vrai que Dieu lui-même ne pourrait multiplier les anges dans une même espèce, la chose n'étant possible qu'à la condition d'admettre une distinction réelle au sein même de l'essence.

<sup>131</sup> Voir M. CHOSSAT, *L'Averroïsme de Saint Thomas*, dans *Arch. Philos.*, vol. 9, cah. 3, p. 134-141; E. HOCEDEZ, *Ægidii Romani Theoremata . . .*, p. (108)-(110); M. GRABMANN, *Die Theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin, Fribourg* (Suisse), 1948, p. 369-380; D<sup>r</sup> Pr. STELLA, *Zwei unedierte Artikel des Johannes von Neapel über des Individuationsprinzip*, dans *Divus Thomas* (Fr.), 29 (1951), p. 129-166. Voir aussi J. CAPREOLUS, *Defensiones theologiæ . . .*, IV Sent., d. 44, q. 1, éd. PABAN-PÈGUES, t. 7, p. 55-56, argumenta Johannis de Neapoli.

<sup>132</sup> Ed. C. JELLOUSCHEK, o.s.b., dans *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, t. 3, p. 89-92.

<sup>133</sup> Ed. P. MANDONNET, dans *Siger de Brabant*, 2<sup>e</sup> partie (1908), p. 179.

Autre considération: qui dit possible une pluralité d'individus par le seul fait de la distinction réelle de l'essence et de l'existence ou de la nature et du suppôt, devra, comme le fait remarquer Rambert de Bologne, admettre la même possibilité pour les individus eux-mêmes:

Quia si differentia essentiae et esse, vel essentiae et suppositi esset causa multiplicationis ipsius essentiae, cum in omni creatura differat essentia et suppositum, sequeretur non solum, quod, sicut multiplicari potest homo per plures homines, et quaelibet secunda substantia per plures primas, ita posset multiplicari Socrates per plures Socrates, et quaelibet prima substantia per plures substantias<sup>134</sup>.

La proposition est évidemment absurde.

Admettre dans les anges une distinction réelle entre l'essence et l'existence, au lieu d'une structure hylémorphique semble donc incompatible avec la dite proposition condamnée par l'évêque de Paris<sup>135</sup>.

Ajoutons-y cette autre preuve encore plus significative: Robert Kilwardby, o.p., archevêque de Cantorbéry, condamnait, en 1277, la proposition suivante, huitième « In naturalibus »: « Item quod substantia prima non est composita nec simplex<sup>136</sup>. »

Il n'est qu'un moyen, semble-t-il, de comprendre cette condamnation: en supposant que les défenseurs de la distinction réelle rejetaient toute composition hylémorphique dans les anges, tout en admettant une distinction réelle de l'essence et de l'existence, leur refusant par là même la simplicité absolue.

L'étude de la métaphysique de Dominique de Flandre (XV<sup>e</sup> siècle) a attiré notre attention sur une autre hypothèse<sup>137</sup>. Par deux fois, l'objection suivante y est formulée:

13. Præterea, per articulum Parisiensem. Quandocumque sunt aliqua duo, quæ sunt distincta realiter, Deus potest unum separare ab alio, et separatim conservare: sed Deus non potest separatim præservare

<sup>134</sup> *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, éd. J.-P. MULLER, p. 153.

<sup>135</sup> Comparez *Correctorium corruptorii* « Quare », éd. P. GLORIEUX, art. 10 et 11, p. 49-64; *Correctorium corruptorii* « Circa », éd. J.-P. MULLER, a. 10 (11), p. 63-69 et RAMBERTUS DE' PRIMADIZZI DE BOLOGNA, *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, éd. J.-P. MULLER, Città del Vaticano, 1943, a. 11, p. 137-157.

<sup>136</sup> *Chart. Univ. Paris.*, t. 1, p. 559, n° 474.

<sup>137</sup> Voir G. MEERSSEMAN, o.p., *Een Vlaamsch Wijsgeer: Dominicus van Vlaanderen*, dans *Tomistisch Tijdschrift*, 1 (1930), p. 385-400; U. SCHIKOWSKI, *Dominikus de Flandria* († 1479). *Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung*, dans *Archivum Fratrum Præd.*, 10 (1940), p. 169-221; L. MAHIEU, *Dominique de Flandre (XV<sup>e</sup> siècle)*. *Sa métaphysique*, Paris, 1942.



essentialiam sine esse; quia essentialiam esse, sine esse, implicat contradictionem. Ergo videtur, quod essentialia, et esse, non distinguantur realiter<sup>138</sup>.

Peut-être faut-il y voir la raison qui a poussé Gilles à accentuer si fortement la séparabilité de l'essence et de l'existence. De cette hypothèse nous n'avons encore trouvé aucune confirmation dans les écrits philosophiques et théologiques des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.

La seule chose certaine, c'est que ces condamnations ne pouvaient créer un climat favorable à un développement de la doctrine de la distinction réelle.

Si nous passons à Albert le Grand, connu déjà comme un des écrivains les plus universels et les plus féconds, le climat est nettement défavorable, surtout dans ses derniers ouvrages<sup>139</sup>. Dans son dixième *Quodlibet*<sup>140</sup>, Henri de Gand fera même appel à son autorité pour expliquer le fameux texte de Boèce: « Diversum est esse et id quod est . . . », dans le sens d'une distinction de raison: « Cui concordat Dominus Albertus in libro suo de Causis<sup>141</sup> . . . »

\* \* \*

Les pages qui précèdent voudraient avoir projeté quelque lumière sur un point de cette histoire doctrinale du moyen âge encore si imparfaitement connue.

Un dépouillement plus poussé des textes, la mise à jour de nouveaux documents permettront sans nul doute de mieux appuyer plusieurs de nos considérations.

Ce que nous voulons souligner, c'est que dans la controverse de la distinction réelle, les adversaires mènent la lutte contre tous ses défenseurs pris en bloc, saint Thomas non excepté, sans concentrer leur attention sur les arguments particuliers à tel docteur qui la soutient. On ne songe pas, par exemple, à prendre spécialement à partie l'excellent traité *De Formis: omnes homines natura scire desiderant*,

<sup>138</sup> In *IV Metaph.*, q. 3, a. 4, p. 170 a. Comparez DOMINICUS DE FLANDRIA, In *IV Metaph.*, q. 3, a. 4, éd. MORELLES, Cologne, 1621, p. 174 b et *IX Metaph.*, q. 6, a. 2, p. 656.

<sup>139</sup> Voir sa *Somme théologique* (circa 1270-1274), p. II, tr. 1, q. 3, m. 3, a. 2, éd. JAMMY, t. 18, p. 17 b.

<sup>140</sup> *Qdl.* X, q. 7 (Noël 1286): « Utrum ponens essentialiam creaturæ esse idem cum suo esse potest salvare creationem », (éd. Vitalis Zuccolii PATAVINI, Venise, 1608, p. 158 b).

<sup>141</sup> Voir ALBERTUS MAGNUS, *De Causis et proc. univ.*, II, tr. 2, c. 3, éd. JAMMY, t. 5, p. 565 b. Comparez la réponse de Gilles à Henri de Gand dans ses *Quæstiones de E. E.*, q. 12, p. 112.



du docteur parisien Jean Quidort, dont la fidélité à saint Thomas et la sûreté de pensée dépassent celle de Gilles de Rome<sup>142</sup>.

D'où vient donc à Gilles l'honneur de se voir attaquer plus que d'autres ? C'est que, plus que d'autres, lui-même s'est jeté dans la mêlée: en plusieurs de ses œuvres il a mené la lutte avec ardeur et selon un développement systématique, il a traité la question jusqu'à ses dernières profondeurs et à ses ultimes prolongements; enfin, il a pour lui l'envergure et le tempérament d'un véritable métaphysicien, à coup sûr un des premiers de son temps. Toutes ces qualités le disposaient à être le grand défenseur de la distinction réelle aux lendemains critiques de la mort de saint Thomas d'Aquin.

Le chapitre général des Ermites de Saint-Augustin tenu à Florence en 1287 ne faisait que sanctionner ses mérites en le nommant, de son vivant, Docteur officiel de tout l'Ordre<sup>143</sup>.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

<sup>142</sup> Voir notre ouvrage, *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de tweede helft der dertiende eeuw*, pro manuscripto, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1952, p. 307-322.

<sup>143</sup> Voir *Chart. Univ. Par.*, t. 2, p. 12, n. 542 et P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 4, Paris, 1916, p. 106-119.

# *Chronique biblique*

## *Ancien Testament*

---

### I. — MANUSCRITS DE QUMRÂN ET NOUVELLES DÉCOUVERTES.

#### A. LES FOUILLES DE KHIRBET QUMRÂN.

Nous avons dit, ici même<sup>1</sup>, l'intérêt soulevé par la découverte de manuscrits près de la mer Morte en 1947. La nouvelle ne fut connue qu'en 1949. Mais déjà en 1951 W. Baumgartner a pu dresser un inventaire de 117 publications sur ce sujet parues entre mai 1949 et juin 1951<sup>2</sup>; et depuis, les publications n'ont pas cessé. Ces recherches, aidées de nouvelles trouvailles, ont permis de préciser la solution de certains problèmes soulevés par les manuscrits. Nous avons rapporté, dans la dernière *Chronique*, les opinions en présence au sujet de la datation des documents. Elles concluaient à des dates allant du moyen âge au temps de l'hellénisme<sup>3</sup> avec des arguments tirés de la paléographie, de la grammaire et du contenu. Il suffisait de suivre les publications pour constater que les tenants des différentes opinions restaient sur leur position. C'est l'archéologie qui vient de fournir l'argument le plus décisif en faveur de l'antiquité de ces manuscrits: il s'agit de nouvelles découvertes dont nous voulons rendre compte aux lecteurs de la *Revue*.

De décembre 1951 à janvier 1952 des fouilles ont été faites à Khirbet Qumrân<sup>4</sup>, ruine d'une ancienne habitation située près de la mer Morte à un kilomètre environ de la grotte aux manuscrits. Le Khirbet (mot arabe signifiant *ruine*) comprend plusieurs constructions secondaires et un bâtiment central d'environ 30 m. sur 37 m.

<sup>1</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207 \*-210 \*; 22 (1952), p. 176 \*-184 \*.

<sup>2</sup> *Theologische Rundschau*, 19 (1951), p. 97-154.

<sup>3</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22 (1952), p. 182 \* s.

<sup>4</sup> La publication du rapport préliminaire de cette fouille est annoncée pour le premier numéro de 1953 de la *Revue biblique*.

Celui-ci a été partiellement dégagé. Et voici les conclusions qu'on a pu tirer de l'étude du matériel. Il n'y a qu'une seule période d'occupation qui est datée par la céramique et par les monnaies qui s'étagent entre les Procurateurs romains (Coponius, le premier, fut nommé, en l'an 6 après J.-C., administrateur de la Judée devenue *provincia* romaine<sup>5</sup>), et la première révolte juive (terminée par Titus en 70 après J.-C.). Dans le coin d'une chambre on a trouvé une jarre identique à celle qui contenait les manuscrits de la grotte et destinée à des usages domestiques. Dès lors une conclusion s'est imposée avec évidence: d'une part ces jarres ne sont pas préromaines ni faites pour contenir les manuscrits, comme l'avait pensée le R. P. De Vaux<sup>6</sup>, d'autre part elles ne sont pas postérieures à l'an 70 de notre ère, car la date extrême du dépôt des manuscrits dans la grotte doit être abaissé jusqu'à la guerre juive de 66 à 70. Il en ressort aussi que les manuscrits proviennent de la même communauté qui occupait le Khirbet<sup>7</sup>. Qumrân a donc été comme la résidence centrale d'une secte, peut-être des esséniens<sup>8</sup>, dont les uns vivaient en communauté, les autres en ermites dans les grottes du désert de Juda. De fait le nombre des tombes du cimetière de Qumrân laisse supposer qu'on y a enterré beaucoup plus de monde que ne pouvait en contenir la résidence centrale près de la mer Morte<sup>9</sup>. Ces résultats ont été publiés dans un communiqué du père de Vaux à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 4 avril 1952<sup>10</sup>.

#### B. LES FOUILLES AUTOUR DE LA GROTTÉ DÉCOUVERTE EN 1947.

Ces conclusions ont été confirmées par les fouilles, faites en mars 1952 dans les grottes de la falaise rocheuse aux environs de Khirbet

<sup>5</sup> Voir JOSÈPHE, *Ant.*, 18, 1, 1, § 2; 2, 2, § 29.31.

<sup>6</sup> *Revue biblique*, 56 (1949), p. 596; voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207 \* s.

<sup>7</sup> D'après une *Lettre de Jérusalem*, 30 juin 1952 (Ecole biblique).

<sup>8</sup> Le père De Vaux rapproche le Khirbet Qumrân de l'endroit du désert de Juda « au nord d'Engaddi », que Pline l'Ancien décrit comme centre d'une secte de pieux juifs gardant le célibat: « gens sola et in toto orbe præter cæteras mira, sine ulla femina, sine pecunia, socia palmarum... » (*Hist. Nat.*, 5, 15, 73.)

<sup>9</sup> Lors des fouilles, une douzaine de tombes ont été ouvertes. Elles sont toutes du même type, vides de toute offrande, mais les tessons trouvés dans les terres du remplissage certifient que les tombes sont contemporaines du Khirbet, et relèvent du même groupement humain.

<sup>10</sup> Publié dans le journal *Le Monde* du 9 avril 1952.



Qumrân et de la cachette découverte en 1947<sup>11</sup>. Tous les trous de la falaise ont été sondés sur une longueur de 8 km., et vingt-cinq creux ou grottes ont été vidées: elles contenaient de la poterie identique à celle du Khirbet. On y a encore trouvé des fragments de l'*Exode*, d'*Isaïe*, de *Jérémie* en écriture carrée et du *Lévitique*, encore en écriture phénicienne, et des restes d'ouvrages non bibliques<sup>12</sup>. Enfin une découverte extraordinaire: dans l'une des grottes deux rouleaux de cuivre avaient été cachés, gravés d'un long texte en écriture carrée. Ils représentent une bande de 2 m. 40 de long, composée de trois feuilles rivetées l'une au bout de l'autre, et destinée sans doute à être placardée dans un lieu public. Le texte, qui est certainement très important, n'est pas encore publié. Il ne pourra être lu que lorsque les pièces seront déroulées. Des experts ont déjà été consultés et vont tenter un traitement, que l'état d'oxydation du métal rend assez hasardeux et qui sera très long.

### C. LES FOUILLES DU WADI MURRABA'AT.

Une autre confirmation a été fournie par des découvertes dans un groupe de grottes du Wadi Murraba'at, à 18 km. au sud de Qumrân, dans un endroit sauvage et très difficile d'accès<sup>13</sup>. Ce sont des grottes habitées à diverses époques depuis l'énéolithique. Mais l'occupation la plus importante est celle de l'époque romaine. Les monnaies sont en majorité de la seconde révolte juive, de 132 à 135. Et cette date est confirmée par des documents écrits. Il y a un contrat de mariage en grec, daté de la 7<sup>e</sup> année d'Adrien (124 après J.-C.); il y a surtout des documents sémitiques, dont deux lettres de Bar Kokeba, adressées

<sup>11</sup> Il faut rendre hommage au travail ardu exécuté dans des circonstances difficiles par l'Ecole biblique et l'American School of Oriental Research. Nous exprimons ici notre reconnaissance au père Barthélemy de l'Ecole biblique pour les services rendus lors de notre visite de ces fouilles à la fin de mars 1952.

<sup>12</sup> Seuls des ouvrages restés dans des jarres fermées sont arrivés jusqu'à nous. L'écroulement des grottes, dû à des tremblements de terre, a détruit la plupart de ces jarres et les manuscrits ont été rongés par les rats. Des fragments conservés ont été trouvés dans des nids de rats ou dans les creux des rochers où ils ont été entraînés par l'eau de pluie. Mais on peut constater la parenté de ces manuscrits avec ceux de la grotte découverte en 1949.

<sup>13</sup> Dans le cadre des « Conférences de Saint-Etienne », le père De Vaux a donné le 8 mai 1952, un rapport très intéressant sur « la grotte de Murraba'at et ses documents ». Il a dit comment il est entré en contact avec les Bédouins fouilleurs clandestins. Ce n'est qu'à force de diplomatie que ces derniers ont accepté de faire connaître l'endroit de leurs trouvailles et d'accepter la protection de la police pour permettre des fouilles en règle.

aux chefs des rebelles qui occupaient ces grottes. Ce Bar Kokeba n'est autre que le chef de la révolte mâtée lors de la seconde guerre juive. Ces lettres avec les autres documents trouvés ont d'autant plus d'importance que nous sommes peu renseignés sur cette dernière révolte juive. Les grottes contenaient aussi quelques fragments bibliques de la *Genèse*, de l'*Exode*, du *Deutéronome* et d'*Isaïe*. Ils sont généralement très fragmentaires et leur remontage et leur étude demandent un long travail. Tous ces documents sont écrits sur peau ou sur papyrus en hébreu, en araméen et en grec. Ils confirment la datation des manuscrits de Qumrân en ce que d'après la paléographie ils sont plus récents que ces manuscrits qui ne sont donc pas postérieurs au premier siècle.

#### D. NOUVELLES DÉCOUVERTES.

##### *Vallée du Cédron et Qumrân.*

Sous l'effet des chaleurs les archéologues se sont retirés du désert pendant l'été de 1952. Mais les Bédouins ont continué d'y travailler. Ils en ont rapporté plusieurs lots qui ont été acquis par le Musée palestinien ou par le gouvernement jordanien<sup>14</sup>.

D'une grotte de la Vallée du Cédron provient une collection de papyrus arabes des deux ou trois premiers siècles de l'Hégire, qui sont surtout des lettres privées. La même grotte a livré des fragments de codices en onciale grecque des V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècles contenant le livre de la *Sagesse*, les *Évangiles* de Marc et de Jean, les *Actes des Apôtres*. Il y a aussi des restes d'ouvrages non canoniques et des fragments en syriaque christo-palestinien.

Un autre lot important est sorti de plusieurs grottes d'une région qui n'a pas été sûrement identifiée. Les documents sont semblables à ceux de Murraba'at et proviennent d'un groupe de révoltés de la seconde guerre juive. On y trouve, en particulier, une lettre adressée à Shimeon ben Kosebah, le chef de la révolte; puis des fragments d'une version grecque des Petits Prophètes et une série de papyrus nabathéens fournissant plus de texte continu en cette langue que n'en avaient donnés toutes les inscriptions.

<sup>14</sup> Nous empruntons ces renseignements à la *Lettre de Jérusalem* du 31 décembre 1952.

Enfin à Qumrân même, dans la terrasse marneuse qui supporte le Khirbet et à un endroit où la nature du terrain rendait invraisemblable toute découverte de ce genre, les Bédouins ont trouvé une chambre qui contenait de nombreux fragments. Dès que la nouvelle fut connue, on arrêta leur travail et le Service des Antiquités, s'associant l'École archéologique française et le Musée palestinien, entreprit, du 22 au 29 septembre, la fouille de cette grotte qui, heureusement, n'avait pas été entièrement vidée par les clandestins. Le butin ainsi recueilli, joint à celui des Bédouins, est d'un intérêt considérable, qui dépasse celui de la grande trouvaille de 1947: fragments de très nombreux livres bibliques (parmi lesquels des fragments hébreux et araméens de Tobie) et, pour la première fois dans cette région, de fragments bibliques en grec, fragments d'apocryphes, de livres de la secte, phylactères, etc.

Pendant le printemps de 1953 les fouilles continuent. L'Université de Louvain patronne une expédition belge dans le désert de Juda tandis que l'École archéologique française, toujours en union avec le Service des Antiquités et le Musée palestinien, reprend la fouille de Khirbet Qumrân. Le désert de Juda n'a pas encore dit son dernier mot.

*(à suivre)*

Huenfeld, Allemagne.

Albert STROBEL, o.m.i.



# *Bibliographie*

---

## *Comptes rendus bibliographiques*

---

FRANCIS L. FILAS, S.J. — *Joseph and Jesus*. Milwaukee, Bruce, 1952. 22 cm., x-179 p.

This book was originally a doctoral thesis, for which Father Filas received the Doctor of Theology degree from the West Baden University of Indiana. It deals in a comprehensive way with the complex problem of the relationship between St. Joseph and Jesus, and aims at showing that Joseph's fatherhood originates from the fact of his virginal marriage to the Mother of God.

In explaining that fatherhood, the author avoids two extremes, that of exaggerating Joseph's relationship in the direction of natural human fatherhood, and that of reducing it to an extrinsic title stripped of almost all its meaning. The word "father" is not used in the proper or strict sense of physical generation, but in an analogous or wider sense, of which we have an example in the adoptive parent, where there is a moral bond of paternity. Fatherhood in a *true* sense does not necessarily mean physical and *proper* fatherhood.

The author analyses the Gospel texts, which make it clear that Jesus was *considered* the legal son of Mary and Joseph. Though the writers of the Patristic era were very cautious in using the word "father", they do agree that Joseph is to be *called* the father of the Child. Along with the medieval theologians, St. Thomas Aquinas explains that Joseph, as the husband of Mary, became father, not in the physical act of generation, but by the fact that Mary, his wife, miraculously conceived Jesus, within his marriage. The holy couple shared in the common ownership of the fruit of the Virgin Mary. Jesus willed to be subject to them, and recognized Joseph's fatherly authority.

Fr. Filas then quotes many Church documents on this question, such as the encyclicals *Quemadmodum Deus*, *Inclytum Patriarcham* and *Quamquam Pluries* of Pius IX and Leo XIII, and several discourses of Pius XI. He also indicates the mind of the Church from a study of a few prayers to St. Joseph; *Lex orandi, lex credendi*. Finally, after having considered most of the titles of St. Joseph, such as adoptive father, putative or supposed father, legal father, foster father, vicarious father and virginal father, the author expresses a decided preference for this last title, and traces Joseph's fatherhood to his virginal marriage with the Blessed Mother of God.

This excellent book, which is both pious and scholarly, and which contains abundant notes and bibliography, will supply a solid theological basis for a deep appreciation of and an intelligent devotion to this "just man", whom Our Lord called His father and who is the Patron of the Universal Church.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

WALTER M. BEDARD, O.F.M., S.T.L. — *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1951. xv-60 p., 4 plates. Price: \$1.00. (A Dissertation submitted to the Faculty of the School of Sacred Theology of the Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Sacred Theology.)

The symbolism of the Church's rites is generally lost to us. But the adherence to Christ so important in itself, and in our modern minds, is signified, explained, and enacted in these rites. It is therefore very important to have these rites speak to us again. That is what Father Bedard has so well done for Baptism by inquiring into early Christian thought about the symbolism of the Baptismal Font. The result is a very interesting and commendable dissertation, considering the large amount of material gathered, its orderly presentation, and its good bibliography.

The author first finds in Scripture the source of the twofold symbolism of the Baptismal Font — Tomb for sin, in St. Paul's conception of Death and Resurrection; — Womb of spiritual regeneration in St. John's "new birth". Then a complete perusal of the Fathers reveals their treatment of these symbols, as far back as the 2<sup>nd</sup> Century (*Shepherd* of Hermas), but especially in the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries. The symbol of the Tomb is found in Tertullian, St. Ambrose, and St. Cyril of Jerusalem, expressed by the association of Cross and Baptism. The Font is Womb of Baptism as a symbolical "Mother", in the East. In the West, the Font is the Womb, not a Baptism but of Holy Mother Church. A good number of appropriate quotations with original text and translation demonstrate these assertions. Chapters on Archaeological remains and Liturgical usage close the inquiry. An excellent choice of plates for illustration gives the work added scientific value and an artistic touch.

We would perhaps prefer instead of Liturgy as a parting point of the inquiry, Archaeology and Scripture. The Baptismal Font is the material object of research. It is a fact that its origin is to be found in private baths and pools of roman-style homes. Its liturgical form is not only a later cause of symbolism but also and principally an effect of early conceptions on its construction, when Christianity evolved from private houses to churches (3<sup>rd</sup> Century). To this parting point we would add the scriptural basis of the symbolism used about the Font. Scripture spoke of the Sacrament of Baptism itself. The symbolism of the Font came later. Then would follow the chapters on the Fathers' thought about the Baptismal Font. We would call it Patristic thought, not only "Early Christian Thought".

Notwithstanding this tentative suggestion about the method of exposition, the Dissertation will certainly prove to be very useful and inspiring to Christians and scholars.

fr. Réginald MASSON, o.p.

\* \* \*

S. THOMÆ AQUINATIS. — *Super Evangelium S. Mathæi lectura*. 5<sup>a</sup> ed. Torino, Marietti, 1951. 24 cm., ix-429 p.

La maison d'éditions Marietti a pris sur elle la très louable initiative de donner au public une nouvelle édition des œuvres complètes de saint Thomas; elle en a confié la préparation aux Dominicains du Studium Generale de Turin.



Après bien d'autres traités, voici les leçons de saint Thomas sur l'Évangile de saint Matthieu. Le texte n'est pas de la main du saint docteur: ce sont les leçons qu'il donna à Paris entre les années 1256 et 1259 aux étudiants groupés autour de sa chaire et qui eurent la bonne inspiration de prendre fidèlement note des cours de leur éminent professeur. Des expressions comme «Unde attendite diligenter» (n° 475) et «ad hujus intellectum debetis scire» (n° 1122), et bien d'autres, nous ramènent dans l'atmosphère de la salle de cours.

La présente édition donne le texte traditionnel de ces leçons de saint Thomas sur saint Matthieu. Mais pour l'établir avec plus de certitude encore, le R. P. R. Cai, o.p., a voulu le comparer au texte de la Piana (Rome 1570) et de certains codex de la Bibliothèque Laurentienne de Florence. Le texte évangélique qui précède chacune des leçons et que saint Thomas avait sous les yeux lorsqu'il commentait saint Matthieu, est celui que reproduit la Piana. La présente édition donne de préférence le texte de la Vulgate, mais partout où celle-ci diffère de la Piana, le R. P. a pris soin d'indiquer la différence en lettres cursives. De plus, le texte évangélique de la Piana est divisé en paragraphes; la présente édition conserve ces mêmes divisions, mais au lieu de lettres, elle les indique par des chiffres romains placés à gauche du texte au début de la leçon, et au centre de chaque colonne pour ce qui est du commentaire. Les expressions à expliquer dans le commentaire sont imprimées en caractères gras. Enfin, le commentaire lui-même est divisé en paragraphes numérotés comme on a fait pour l'édition des autres œuvres de saint Thomas. Le R. P. a complété cette édition par des index très commodes comme ceux des noms d'auteurs cités et de la matière traitée, et par des tableaux synoptiques généraux sur la division du commentaire du saint docteur.

Tout cela donne à la présente édition un intérêt et une valeur très appréciables en facilitant considérablement le travail de tous ceux qui s'adonnent à l'étude d'un pareil commentaire.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

JOANNES B. L. GRASSO, s.j., *Ecclesia et Status fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici*. Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1952. 21 cm., xxii-426 p.

Le R. P. L. Grasso se devait de revoir et de mettre à jour son excellent ouvrage: *Ecclesia et Status, de mutuis officiis et juribus fontes selecti*, paru en 1939. Il l'a fait magnifiquement: de 345 pages et 862 numéros, la nouvelle édition est passée à 426 pages et 1075 numéros. C'est dire l'importance de la présente édition. Plusieurs documents, voire certains auteurs, qui avaient échappé aux recherches du R. P. ont maintenant trouvé place dans ce florilège de textes consacrés aux relations de l'Église et de l'État.

La première édition s'était fermée avec Pie XI. Celle-ci complète la documentation tirée des écrits de Pie XI, particulièrement en ce qui concerne l'Action catholique, l'éducation de la jeunesse, le mariage, la justice sociale, et donne surtout tous les textes importants de Pie XII, du début de son règne jusqu'au 24 mars 1952, traitant du brûlant problème des relations de l'Église et de l'État.

Ce florilège s'avère non seulement très utile mais d'une nécessité indéniable à tous ceux particulièrement qui s'intéressent à l'étude de l'Église et de l'État.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*



S. THOMÆ AQUINATIS. — *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio jam a M. R. Cathala, o.p., exarata retractatum cura et studio P. R. Spiazzi, o.p., Torino, Marietti, 1950. 24 cm., xxiv-648 p.

Le commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques* d'Aristote, publié par le R. P. M.-R. Cathala, était épuisé. Il fallait le rééditer. Le R. P. R. Spiazzi s'en est chargé et en a profité pour en améliorer la présentation. Si le R. P. garde en substance le texte accepté par Cathala, il le corrige à l'occasion en le comparant à d'autres éditions comme la Piana (1570), celles de Venise (1588) et de Parme (1866). Au surplus, cette comparaison l'invite à donner un texte mieux divisé, à refaire certains tableaux synoptiques qui précédaient le texte de Cathala et à préciser certaines références que fait saint Thomas à d'autres œuvres d'Aristote.

Ce n'est pas pour autant une édition critique telle que la commission léonine en prépare une, mais c'est l'édition d'un texte d'usage courant devenu beaucoup plus sûr. La numérotation des divers paragraphes du commentaire de saint Thomas, introduite par Cathala, appelait celle du texte d'Aristote dans la version latine de Guillaume de Moerbeke que l'édition comportait déjà; le R. P. Spiazzi y a pourvu. Ajoutez à tout cela une longue introduction sur l'importance de l'œuvre éditée; sur l'authenticité et la date de composition; sur la matière traitée et ses grandes divisions; enfin sur les critères qui servirent à rééditer l'ouvrage entier. Tout cela dira éloquemment que cette nouvelle édition constitue un instrument de travail très utile et de consultation très facile et très commode.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

S. THOMÆ AQUINATIS. — *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* cura et studio fr. Ceslai Pera, o.p., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini, Taurini-Romæ, Marietti, 1950. 24 cm., x-16.5 cm., liv-431 p.

Voici la meilleure édition que nous possédions actuellement du commentaire de saint Thomas sur le *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys. Présentation typographique parfaite. Deux introductions, des notes abondantes et précises ajoutées à chaque leçon, constituent un véritable commentaire, et combien précieux, du texte du Docteur Angélique. Le texte adopté est le « texte reçu », mais contrôlé à l'aide de trois éditions: Turin 1581, Venise 1747 et Mandonnet 1927. Mais pourquoi ne pas avoir préféré un bon *manuscrit* bien choisi, à ces vieilles éditions si souvent défectueuses? Un souhait: à quand l'édition du commentaire de saint Albert le Grand sur le *De divinis nominibus*? Car on ne comprendra véritablement le commentaire de saint Thomas qu'en le comparant à celui de son maître, qui en fut très probablement la source principale.

Tel qu'il est néanmoins, l'ouvrage est appelé à rendre de grands services.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

*De Natura Materiæ*, attributed to St. THOMAS AQUINAS and edited, with an Introduction, by JOSEPH M. WYSS, M.A. Fribourg, Société philosophique, 1953. 23 cm., 135 p.

In the series *Textus Philosophici Friburgenses*, this is the third volume; the other two being such authentic works of St. Thomas as *In Librum Boethii*

*de Trinitate* and *De Principiis Naturæ*. Mr. Wyss, who resides in California, obtained an academic degree from the University of Fribourg, Switzerland, for this very scholarly work.

The Introduction, which takes up most of the book, starts with the inventory of some thirty manuscripts, that contain the text in question, and a critical appreciation of those XIV<sup>th</sup> and XV<sup>th</sup> century codices. There follows an enquiry into the authenticity of this Opusculum. This question has been a bone of contention for centuries; and, even today, there are still two opposite camps. Grabman and Manser attribute the work to St. Thomas, and consider it to be a sequel to *De Principiis Naturæ*; while Mandonnet and Roland-Gosselin deny that St. Thomas wrote it, on the grounds that it does not seem to coincide completely with the thomistic doctrine on the unicity of form and on the principle of individuation. Mr. Wyss remains sceptical, for he does not seem to have been convinced by either side.

Before reproducing, with all the usual critical apparatus, the present text based on seven of the above-mentioned manuscripts, the Editor analyses its content, and groups the five chapters of the text, the length of which is nearly a thousand lines, under three main divisions, as follows:

A . . . Introduction.

Chapter I. The nature of Matter.

B . . . Exposition and rejection of Averroes' doctrine on Interminate Dimensions.

Chapter II. Necessity of Interminate Dimensions according to Averroes. Rejection of this doctrine.

Chapter III. Continuation of the argumentation against Averroes from a consideration of the nature of the Composite.

C . . . Author's doctrine on Interminate Dimensions and his correlative doctrine of Plurality of Forms.

Chapter IV. The true nature of Interminate Dimensions.

Chapter V. How it is possible to place Form without any proper Act of Existence in Man.

Whether this relatively short work, which should more properly have been called *De Dimensionibus Interminatis*, is actually from St. Thomas or from one of his contemporaries, it has a considerable intrinsic value and "its importance cannot be underrated due to the primacy of the philosophical principles of which it treats".

Though the Editor has not definitively solved the problem of authenticity, he deserves our gratitude for having published this remarkable latin text.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

XAVERIUS PAVENTI. — *Breviarium Iuris Missionalis*, Romæ, *Officium Libri Catholici* — *Catholic Book Agency*, 1952, 294 p., \$5,00. (*Bibliotheca Missionalis*, n° 4.)

L'appareil administratif actuel relatif à l'apostolat missionnaire semble parfois si compliqué qu'il peut être très difficile, surtout pour de jeunes missionnaires, de savoir comment pratiquement procéder dans des cas très concrets. Certes, les déclarations juridiques, les réponses à des doutes de toute nature, émanant des divers dicastères de la Curie Romaine, ne manquent pas, mais il est parfois très difficile d'y voir clair. Telle chose non permise par le droit ordinaire actuel



est permise par telle instruction particulière, et d'autres documents peuvent venir restreindre cette faculté, ou l'étendre, ou l'interpréter dans tel ou tel sens, ou apporter une autre disposition valable dans certaines régions ou à certaines conditions, si bien que les meilleures bonnes volontés, et même de très hautes compétences, réussissent encore assez facilement à s'embrouiller. D'ailleurs les missionnaires, même très versés dans les questions juridiques, n'ont pas toujours la faculté et moins souvent encore le loisir de consulter cette copieuse littérature; en outre, de nombreux documents qui fourniraient des réponses adéquates n'ont pas été publiés et ne peuvent être connus que dans des secteurs assez limités. La solution la plus simple pour bien des questions, surtout de détail, serait d'élaborer et de promulguer un droit missionnaire clair et approprié, qui attribuerait aux Ordinaires des territoires missionnaires une autorité plus complète sur le personnel et les moyens de la mission, et qui leur laisserait — ainsi qu'aux diverses Conférences épiscopales — une large liberté d'initiative et de mouvement dans l'organisation et l'administration de la conquête missionnaire. Un droit typiquement missionnaire serait à souhaiter, car l'activité missionnaire étant un ministère normal de l'Église — tout aussi normal que le ministère pastoral, — il est plutôt extraordinaire qu'elle soit régie par un droit ecclésiastique de caractère exceptionnel.

En attendant, c'est de tout cœur que nous devons saluer la publication du *Breviarium Iuris Missionalis*, de M<sup>gr</sup> Paventi, ouvrage précis, fouillé, très pratique et parfaitement à jour; il est de nature à rendre aux missionnaires d'énormes services, que l'on peut même qualifier d'indispensables dans les conjonctures actuelles. Outre une première partie consacrée au droit missionnaire en général, ce livre traite avec une remarquable maîtrise de diverses questions juridiques très complexes et pourtant immédiatement pratiques.

Sous le titre *De Missionum Regimine*, l'éminent auteur traite en quatorze chapitres de questions nombreuses et variées se rapportant au supérieur ecclésiastique (nomination, prise de possession du siège), aux droits et devoirs des Ordinaires (parmi lesquels le vicaire délégué), aux rapports entre supérieur ecclésiastique et supérieur religieux, aux relations de dépendance des missionnaires (y compris les Frères et les Sœurs), aux séminaires indigènes (régime, pouvoirs de l'Ordinaire et éventuellement de l'Institut religieux en charge), aux prêtres indigènes (spécialement régime économique), aux paroisses et quasi-paroisses (où est clairement indiquée la position de la Propagande à l'endroit des paroisses dites nationales), aux stations missionnaires (avec une remarquable étude sur le pouvoir propre au vicaire coopérateur missionnaire), aux résidences des missionnaires, à l'obligation de suivre le *calendarium* de la mission et de célébrer la *missa pro populo*, à la situation juridique des œuvres (spécialement des écoles), à certaines obligations des missionnaires (surtout *de negotiatione*), à la juridiction de la S. C. de la Propagande sur les Congrégations et Instituts, et à l'érection de Congrégations religieuses indigènes.

Sous le titre *De Sacramentis et de Bonis Temporalibus*, l'auteur a fait état, dans les deux premiers chapitres, des récentes autorisations accordées par la Propagande et l'Orientale dans l'administration des sacrements. La faculté d'employer la langue indigène dans le rituel, accordée à tous les pays de mission depuis 1940, ainsi que les diverses permissions se rapportant au cérémonial, soulignent d'une façon toute spéciale la belle évolution actuelle de l'Église vers un retour à des liturgies vivantes. Les quatre autres chapitres concernent les biens temporels et résolvent magistralement d'épineuses questions, en exposant tout



d'abord quels sont les principes généraux qui interviennent, en examinant ensuite quelle est la compétence respective de la Mission et de l'Institut dans l'administration des biens dédiés à l'apostolat missionnaire, en parlant enfin de la manière d'administrer ces biens temporels et de pourvoir aux dépenses tant des missionnaires que des œuvres diverses dans les missions.

Ces deux parties, *De Missionum Regimine* (p. 71-193) et *De Sacramentis et de Bonis Temporalibus* (p. 195-243), étaient précédées de données générales sur le droit missionnaire (p. 9-70), où l'auteur s'inspire de Vromant et Grentrop, tout en apportant certains perfectionnements non négligeables; et dans l'aperçu préliminaire sur la notion de mission, on note avec satisfaction que l'auteur reconnaît ici l'existence de véritables missions sous d'autres dicastères que la Propagande. La notion de mission « *implantation de l'Église dans les contrées où elle n'existe pas de façon stable et autonome* » est nettement affirmée à plusieurs reprises; il faut donc reconnaître qu'il y a territoire missionnaire partout où cette notion se vérifie, indépendamment des dicastères de la Curie Romaine desquels les territoires dépendent. En fait, l'auteur reconnaît explicitement que les territoires du Portugal d'Outre-Mer, placés sous la Consistoriale, sont encore actuellement missionnaires (p. 10, n° 1), « *quia hoc factum est ob causas omnino extrinsecas* ». C'est aussi pour des raisons purement extrinsèques que de nombreux autres territoires réellement missionnaires se trouvent soit sous la Consistoriale, p. ex. Carthage et Alger ainsi que de vastes régions d'Amérique Latine, soit sous l'Orientale, p. ex. l'Iraq, l'Éthiopie, l'Érythrée, la Turquie. Ces missions de l'Orientale, où les catholiques et même les chrétiens ne sont qu'une faible minorité, sont ici qualifiées, par distraction sans doute, de « missions internes », l'auteur n'ayant pas remarqué la contradiction qu'il y a à employer cette expression pour désigner un apostolat auprès de non-catholiques, alors qu'il venait de déclarer un peu plus haut (p. 10) que les missions internes visent à la rénovation de la vie religieuse parmi les fidèles. Et c'est ici l'occasion de rappeler que les *Missiones Sacrae* dont parle le Code ne comprennent pas que les missions paroissiales et les missions étrangères, mais concernent tout l'ensemble de l'apostolat, beaucoup plus vaste que ce qui est englobé par ces deux expressions (voir notre *Introduction à la Missiologie*, p. 71-72).

Le *Breviarium* se termine par deux appendices (p. 245-282) comprenant le texte des facultés décennales ainsi que des données très concrètes sur la façon de recourir à la S. C. de la Propagande et sur les objets des principaux rescrits, avec certains formulaires. Enfin, un index analytique clôture l'ouvrage.

On ne peut assez souligner l'intérêt de ce brillant travail que nous livre ici M<sup>sr</sup> Paventi, si bien équipé pour cette tâche. Il a pleinement réussi à mettre à la disposition des missionnaires des territoires de la Propagande, un guide juridique détaillé et pratique, dont une des qualités maîtresses est peut-être son caractère de sobriété. L'atmosphère de confiance qui s'en dégage ne peut qu'attirer la sympathie et attiser l'ardeur, car, comme le disait si bien S. Exc. M<sup>sr</sup> Fulton J. Sheen: *Nature acts as it is acted upon; be suspicious of a neighbour, and the neighbour acts suspiciously. Show love to others, and everyone seems lovable* (*Lift up Your Heart*, London, Brandford Press, 1951, p. 120).

Bref, ce *Breviarium* se recommande grandement aux missionnaires de la Propagande, et il est tout indiqué pour la formation juridique des futurs missionnaires.

Rome.

And.-V. SEUMOIS, o.m.i.

# *L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles*

---

La nature des choses sensibles est enfouie dans la matière. Elle ne se livre pas immédiatement, d'emblée; on l'approche par ses manifestations, ses accidents, qui en sont comme les signes. A partir des données sensibles, des faits singuliers, notre intelligence accède donc d'abord à certaines notes universelles qui lui permettront, dans la suite, d'atteindre l'essence même des choses.

Deux procédés conduisent l'esprit vers ces notes, ces signes révélateurs d'une nature: l'induction et la démonstration *ex effectu*. Nous allons successivement examiner leur fonctionnement et les résultats qu'ils nous obtiennent. Cet exposé nous conduira à un troisième paragraphe, où nous essaierons de dégager la structure logique de l'induction.

## I. — L'INDUCTION.

Induction: un mot assez lourd à soulever, un problème chargé de conséquences. L'induction est le point vital et crucial des méthodes philosophique et scientifique; la solidité de notre savoir dépend de ce pont qui introduit notre intelligence dans le monde intelligible. Nous allons situer rapidement le terrain à partir duquel notre intelligence s'élève vers son objet; puis, nous montrerons le rôle, la portée du procédé inductif dans la philosophie et dans les sciences.

### A. LA BASE MATÉRIELLE DE L'INDUCTION: L'« EXPERIMENTUM ».

Dès que la lumière de l'intellect agent tombe sur une donnée sensible, l'intelligence s'empare de son objet, la quiddité de cette chose qui lui fait face, mais sous un aspect tout à fait indéterminé et confus: « [ . . . ] secundum quandam indeterminationem, in qua quidquid ad tale objectum pertinet, confunditur et fere est idem



quod cognoscere rem quoad an est<sup>1</sup>.» Une fois en possession de ce qui l'intéresse en premier lieu — l'être, — l'intelligence s'arrête à ces qualités, à ces déterminations que les sens ont perçues, et qui sont à la surface des choses comme des signes ou des manifestations de leur essence. Du bloc sensible qui est devant elle, l'intelligence découpe donc une note, un caractère, un accident: par exemple, blanc, dur, étendu, etc. Cette appréhension intellectuelle, qui abstrait, universalise un élément du réel, demande à se compléter par le jugement qui, lui, recompose ce que l'abstraction a disjoint, met le sujet connaissant en contact avec la réalité existante; l'intelligence juge donc, par exemple: cette table est jaune, etc. La voilà en possession de faits singuliers.

Sans cesse ouverts sur le réel, les sens captent les qualités diverses qui tombent sous leurs prises. Pour peu qu'elles soient conscientes, ces sensations montent jusqu'à l'intelligence et l'enrichissent continuellement de faits nouveaux. Le sens commun organise, rattache à un commun dénominateur les sensations et leur objet; il opère une certaine synthèse des qualités sensibles autour du sujet qui les possède. L'imagination emmagasine les sensations reçues, les reproduit au besoin.

Sur ce matériel travaille la cogitative. Apparentée en quelque sorte à l'intelligence, elle recherche, comme elle, l'unité à travers la diversité; elle brasse, compare entre eux tous ces faits singuliers; d'une certaine façon, elle raisonne sur les images sensibles, opère des rapprochements entre elles et avec les qualités saisies en d'autres sujets. Par delà les qualités sensibles et leurs contingences très accessoires, elle atteint ainsi la chose qui est revêtue de ces qualités, l'individu concret qui supporte les déterminations et accidents atteints par les sens. Grâce à ce travail de comparaison et de décantation, la cogitative opère une synthèse nouvelle, allégée, qui se présente déjà comme une certaine ébauche de généralisation. Elle nous donne ainsi, aidée de la mémoire, une « expérience » des choses<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus phil. thomist., Natur. Philos.*, 1<sup>a</sup> pars, q. 1, a. 3; REISER, t. 2, p. 24 b 32.

<sup>2</sup> Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 20 LÉONINE, n° 11; *In I Met.*, lect. 1: CATHALA, n° 15 ss.



Cet *experimentum*, ce contact expérimental, non plus avec les seules qualités sensibles, mais avec l'individu concret qui les possède, constitue l'élément matériel sur lequel l'intelligence, en quête d'universel, projette sa lumière: « [ . . . ] ex experientia in hominibus fit scientia et ars<sup>3</sup>. » Le procédé intellectuel qui mène aux vérités universelles et aux principes de la science a, de fait, son point de départ dans cet *experimentum*. C'est lui qui forme la base, la matière de l'induction<sup>4</sup>.

## B. LE PROCÉDÉ INDUCTIF EN PHILOSOPHIE.

La philosophie veut être l'explication approfondie de l'univers, des choses existantes; elle cherche leurs principes fondamentaux, leurs causes premières. Par delà les données sensibles, par delà les propriétés observables, elle recherche l'être, l'essence, les premiers principes constitutifs et explicatifs du réel. Elle a son point de départ dans les données sensibles recueillies et synthétisées dans l'*experimentum*. Comment, à partir de là, s'élève-t-elle à son domaine propre ?

### 1. Induction abstractive.

a) *Faits généraux*. — Des données singulières ramassées sous ses prises, l'intelligence dégage, par simple induction abstractive, des faits généraux qui forment eux aussi, avec les faits singuliers, la base matérielle du savoir philosophique. Il s'agit de vérités générales et d'ordre existentiel; elles affirment l'existence, dans la réalité, d'un phénomène, d'un caractère commun à divers individus ou à divers groupes d'individus. Le premier acte de l'esprit affirmait l'existence de quelque chose dans la réalité; ce premier acte s'est instinctivement complété par un autre jugement qui a mis le sujet connaissant en contact avec la réalité existante, et qui s'est formulé: ceci est. Ce fait fondamental s'est précisé avec la saisie des déterminations accidentelles appartenant à une chose: ceci est blanc, dur, etc. En considérant divers faits singuliers réunis et comparés entre eux, l'esprit dégage certains caractères fondamentaux, généraux, communs à tout un groupe d'êtres, et il en affirme l'existence.

<sup>3</sup> *In I Met.*, lect. 1, n° 18.

<sup>4</sup> Voir *In I Analyt. Post.*, lect. 30, n°s 4 et 5; lect. 42, n°s 7 et 10; *In II Analyt. Post.*, lect. 20, n°s 11 et 13; *In IV Met.*, lect. 6, n° 599.

Ces faits généraux relèvent du premier ou du troisième degré d'abstraction. A la base de la philosophie de la nature, on trouvera ces faits fondamentaux: il existe dans la réalité sensible du mouvement, du continu, des êtres connaissants, etc. Certains autres faits sont d'ordre métaphysique: il y a de l'ordre, de la limitation, de la contingence chez les êtres finis. Ces faits prennent une valeur philosophique lorsqu'ils ont été contrôlés et vérifiés à la lumière de la toute première loi de l'être: l'être est ce qu'il est et ne peut pas être le non-être. C'est alors seulement qu'ils dépassent le stade de l'observation vulgaire et entrent comme matériel de la science philosophique<sup>5</sup>.

b) *Notions universelles*. — En présence d'une seule réalité, de Pierre par exemple, j'acquies une certaine idée de l'homme, de la blancheur, etc.; cependant, dans le bagage d'éléments que me livre ce seul individu, je ne sais trop ce qui lui est propre et ce qu'il partage en commun avec les autres hommes. Quand elle tombe sur les données sensibles brassées et organisées par la cogitative, l'intelligence dégage les éléments communs à plusieurs individus; son idée de l'homme, par exemple, s'épure, s'amplifie; elle le dénomme par un élément commun à plusieurs et donc universel: « [ . . . ] quando [ . . . ] denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis aliis, nomen huiusmodi dicitur significare *universale*, quia scilicet nomen significat naturam sive dispositionem aliquam quæ est communis multis<sup>6</sup>. » C'est ainsi que, à partir de certains faits singuliers comparés entre eux, l'intelligence abstrait ses premières notions universelles: « [ . . . ] illud unum secundum quod [ multa singularia ] non differunt, in anima receptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singulariam, sive non<sup>7</sup>. » Au terme de cette induction, nous savons, par exemple, que tout homme est raisonnable, étendu, corporel, animal, etc.; que certains hommes au moins sont blancs, doués de la parole, libres, etc. Les faits singuliers n'ont été que la cause matérielle de cette connaissance; la cause efficiente qui a introduit l'universel dans l'âme, c'est l'intellect agent, sa lumière abstraite.

<sup>5</sup> Voir J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, Téqui, [ s. d. ], p. 134 ss; *Les Degrés du Savoir*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Desclée et Cie, 1932, p. 113 ss.

<sup>6</sup> *In Peri Herm.*, lect. 10: LÉONINE, n° 4.

<sup>7</sup> *In II Analyt. Post.*, lect. 20, n° 13.



c) *Premiers principes*. — Les premiers principes jaillissent également de la lumière abstractive de l'intelligence, tombant sur les données sensibles synthétisées par le moyen de l'*experimentum*. Évidemment, l'intelligence n'a pas besoin d'une « collation » de faits singuliers pour percevoir l'être et formuler le tout premier principe; elle les possède comme instinctivement dès son tout premier contact avec la réalité. La saisie des autres principes premiers a, de fait, pour base matérielle, diverses données sensibles réunies et comparées entre elles par la cogitative. De ces données, l'intelligence abstrait les termes qui seront la matière des premiers principes, et, en même temps, toujours fixée sur ces mêmes données sensibles, elle unit ces termes en un jugement:

Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitio cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quæ sunt artium et scientiarum principia<sup>8</sup>.

Les premiers principes sont donc connus et connus comme évidents « ex propriis terminis »; mais pour appréhender leurs termes et les composer entre eux, il faut, comme base matérielle, comme « motivum determinativum intellectus », l'*experimentum*, l'« adminiculum sensus<sup>9</sup> ». Par une induction purement abstractive, la lumière intellectuelle — lumière de la toute première loi de l'être et de l'intelligence: l'être est ce qu'il est — saisit donc les premiers principes, qui serviront à étayer tout le savoir humain.

Voilà les acquisitions d'une induction qui est simplement abstractive, d'une abstraction comparative. Faits généraux, notions universelles, premiers principes: ces éléments intelligibles sont abstraits de quelques ou de plusieurs données singulières recueillies par la mémoire et décantées de certaines contingences accessoires par la cogitative. A partir de ces acquisitions, l'esprit philosophique va s'avancer davantage vers l'intellection, vers la pénétration intellectuelle de son objet.

<sup>8</sup> *In IV Met.*, lect. 6, n° 599; voir *In I Analyt. Post.*, lect. 30, n° 5; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2: PARMÆ, t. 6, p. 33; *S. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 51, a. 1. Sur cette formulation immédiate des premiers principes à la suite de l'abstraction, sans analyse préalable des termes, voir P. HOENEN, s.j., *De origine primorum principiorum scientiæ*, dans *Gregorianum*, 14 (1933), p. 153-184.

<sup>9</sup> Voir CAJETAN, *In II Analyt. Post.*, lect. 20, cité dans la LÉONINE, t. 1, p. 403 et 259.



Ce nouveau travail va s'opérer sous la lumière des premiers principes, tout spécialement des principes de raison suffisante et de causalité.

## 2. *Les premiers principes dans l'induction philosophique.*

Des données singulières apportées par les sens, notre intelligence a donc reçu ou abstrait certains caractères communs à divers sujets et, par conséquent, universels; par exemple, les notes suivantes possédées en commun par certains hommes: blancs, corporels, raisonnables, étendus, doués de la parole. Nous voyons, par simple abstraction comparative, que les notes « corporels », « raisonnables », « étendus », conviennent, doivent convenir à tout homme, qu'elles sont des traits étroitement liés à son essence. Notre intelligence ne fait pas la même constatation ou n'a pas la même certitude au sujet des notes « blancs », « doués de la parole », « libres ». Elle ne sait pas, par simple abstraction comparative, si ces caractères appartiennent seulement à certains hommes ou bien à tous. Peut-elle connaître la portée exacte de ces caractères? Comment va-t-elle s'y prendre pour le savoir?

Sous les faits singuliers ou particuliers qu'elle a sous ses prises, notre intelligence sait qu'il y a un ordre nécessaire, des natures douées de propriétés stables; il y a les lois immuables des choses, les essences invariables. Cette connaissance n'a pas été reçue comme un postulat, comme une hypothèse admise provisoirement et qui attend une preuve, une explication. Elle vient des tout premiers contacts de l'esprit avec la réalité. Dès son éveil en effet, il a saisi l'être et ses lois fondamentales; il a découvert, sous les phénomènes changeants, la présence d'une substance permanente, d'une essence invariable. Cette existence d'un ordre nécessaire des choses, reconnue et admise par l'esprit, sera le fondement objectif rendant possible le travail inductif de l'esprit. « C'est donc la finalité interne de la nature, admise par tous les scolastiques, qui justifie en dernière analyse le procédé généralisateur de l'induction <sup>10</sup>. »

Chaque fait singulier ou particulier se présente donc comme l'expression, le signe, la manifestation d'une nature déterminée; « il y a dans chaque fait particulier un *courant dynamique*, une *force*, une

<sup>10</sup> A. MANSION, *L'induction chez Albert le Grand*, dans *Revue néoscholastique de Philosophie*, 13 (1906), p. 262.

puissance (« virtus »), qui le crée, le soutient, en même temps qu'elle le dépasse<sup>11</sup> ». Chaque fait particulier jaillit d'une nature comme l'effet de sa cause; c'est en elle qu'il a son explication. C'est pourquoi, l'attitude spontanée de l'esprit en présence d'un fait ou d'un groupe de faits, est d'en chercher la raison explicative; le *quia est ita* conduit l'esprit à la recherche du *propter quid* et du *quid sit* des faits observés<sup>12</sup>; dans toutes ses recherches, c'est la cause que l'intelligence poursuit<sup>13</sup>. Cette cause que les faits manifestent et qui les explique, elle la cherche du côté de cette nature permanente et invariable cachée derrière les faits.

Notre intelligence aborde donc la réalité avec la lumière des principes de causalité et de raison suffisante, quand elle ne saisit pas d'emblée toute la portée universelle d'un caractère observé chez certains individus, en d'autres mots, lorsqu'elle ne saisit pas immédiatement le lien qui unit un prédicat à un sujet, ou encore, quand le *medium* qui relie le prédicat à un sujet « per sensum [ non ] innotescit<sup>14</sup> ». Ce procédé va nous permettre de discerner, par exemple chez l'homme, les traits universels et stables de ceux qui ne lui appartiennent qu'accidentellement. C'est là le procédé d'invention, de recherche, d'avancement vers la science:

Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens<sup>15</sup>.

Les notes ou caractères accidentels que je possède, manifestent, signifient, expriment la nature permanente et invariable cachée derrière eux. Placés sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, ils peuvent m'y conduire. A quelles conditions? Tout dépend de la portée, de la valeur significative des faits que je possède.

Par exemple, je sais de Pierre, Jacques, Jean, etc., qu'ils ont le teint pâle, les yeux bleus. D'où viennent ces caractères? Évidem-

<sup>11</sup> P. SIWEK, s.j., *La structure logique de l'induction*, dans *Gregorianum*, 17 (1936), p. 230.

<sup>12</sup> Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 1, n° 3 ss.; lect. 7, n° 2.

<sup>13</sup> Voir *ibid.*, lect. 1, n° 8.

<sup>14</sup> Voir *ibid.*, n° 4 ss.

<sup>15</sup> *S. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 117, a. 1: MARIETTI, 1950; voir *De Ver.*, q. 11, a. 1.



ment, de certains éléments communs à ces divers sujets. Je ne puis cependant attribuer ces caractères à tous les hommes, puisque je ne les observe pas chez tous; ces traits ne sont pas en relation nécessaire avec la nature humaine elle-même; ils n'ont pas en elle leur cause prochaine, leur raison explicative.

Autre exemple. J'ai sous les yeux un seul fait: je viens de constater la mort de Pierre; Pierre était mortel. Ce caractère « mortel », je vois tout de suite qu'il a sa raison explicative, non dans un trait individuel de Pierre, mais bien dans la nature humaine elle-même qui est dans cet individu; ce caractère relève de la constitution même de l'homme: tout homme est mortel. Placé sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, cet unique fait singulier m'a conduit à la nature universelle, que je découvre dans une de ses exigences.

La plupart du temps, la comparaison d'au moins quelques faits est requise pour que l'esprit, sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, parvienne à la nature, au sujet universel qui possède et explique le caractère observé. Je sais, par exemple, que Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole. D'où vient ce caractère, ce trait observé chez eux? Sont-ils les seuls à pouvoir parler? Non, car je sais, je puis savoir que d'autres hommes parlent. Ce fait s'explique-t-il alors par quelque trait commun à certains individus? Tous les hommes sont-ils doués de la parole? Et si tout homme peut parler, quel est l'élément de sa nature humaine qui est cause du langage, qui l'exige comme propriété? Je compare certains sujets doués de la parole avec ceux qui ne le sont pas. Faites sous la lumière du principe de causalité, ces comparaisons m'amènent à voir que le sujet qui possède universellement et qui explique le caractère observé chez ces divers individus, c'est la nature humaine: tout homme est doué de la parole.

Ici donc, comme tout à l'heure dans le cas de la simple induction abstractive, c'est toujours par comparaison que l'esprit découvre l'universel dans les faits singuliers ramassés sous ses prises. Tout à l'heure, en considérant les quelques faits recueillis par la mémoire et élaborés par la cogitative, l'esprit a vu, a dégagé immédiatement l'universel caché derrière eux; par exemple, il a saisi que tout homme



est raisonnable, que le tout est plus grand que la partie. Ici, la seule vertu abstractive de l'intelligence n'a pu dégager le sujet universel possédant en propre le caractère observé; en d'autres mots, elle ne saisit pas l'exacte portée universelle du caractère possédé en commun par certains individus. L'intelligence a alors abordé ces faits avec la lumière des principes de raison suffisante et de causalité; ce sont eux qui dirigent ses recherches et ses comparaisons; c'est par le jeu, par l'application efficace de ces principes, qu'elle trouve, qu'elle dégage l'élément universel recherché. Le procédé intellectuel, ici, est encore le dégagement d'un universel à partir de données singulières ou particulières; c'est donc un procédé de caractère inductif. Il nous mène à la découverte d'une nature saisie, manifestée par certaines notes qui lui conviennent universellement; par exemple, je sais que tout homme est libre, doué de la parole; que tout corps change substantiellement, etc.

Voilà donc les résultats obtenus par le procédé inductif en philosophie. Des données sensibles présentées à l'esprit par l'*experimentum*, la simple induction abstractive a dégagé certains éléments intelligibles: faits généraux, notions universelles, premiers principes. A partir de ces faits et de ces notions, sous la lumière des premiers principes, notre connaissance est montée aux natures universelles et à certaines notes qui leur conviennent universellement; elle s'est rapprochée du *quid sit* des choses et du *propter quid* des caractères observés.

### C. L'INDUCTION SCIENTIFIQUE.

La science, comme la philosophie, a sa source, sa base matérielle dans le sensible. Sur ce terrain commun, l'une et l'autre puisent les faits qui les intéressent. Le philosophe part des faits généraux, vulgaires, qu'il contrôle à la lumière du tout premier principe; par delà ces faits, il recherche les causes premières, les essences des choses. Le savant poursuit autre chose dans son investigation du réel: il veut expliquer la réalité considérée dans le détail de ses phénomènes; il est en quête des valeurs intelligibles liées aux phénomènes observables et mesurables. Il s'attache aux faits précis, particuliers, objets d'une observation exacte, attentive. Par exemple, je constate que le thermomètre centigrade plongé dans l'eau en ébullition marque 100 degrés;

je vois la chute d'une pomme; je remarque la réflexion des rayons lumineux sur ce miroir: ce sont là des faits scientifiques. Le problème du savant est de déterminer exactement les faits de ce genre, et surtout de rechercher les lois générales qui expliquent et expriment leur régularité.

### 1. *Observation et expérimentation.*

Chaque phénomène, chaque fait singulier porte en lui d'une certaine manière la loi qui le régit, il en est l'expression. Il ne peut cependant à lui seul la manifester. Car le phénomène sensible est enveloppé d'un ensemble complexe de circonstances et de particularités qui sont mêlées aux facteurs constants, aux éléments qui forment comme le constitutif de ce fait.

Le premier souci du savant est donc d'observer des faits, d'en provoquer par l'expérimentation, de recueillir la plus grande somme possible de matériaux sur un sujet donné. Des théoriciens de l'induction, Fr. Bacon et Stuart Mill par exemple, ont dressé des tables d'observation, des méthodes de concordance, de différences, etc., qui permettent de grouper, de classer les faits, pour les soumettre plus facilement au pouvoir généralisateur de l'esprit. A ce stade de la recherche scientifique, intervient la cogitative qui décante les faits singuliers de certaines circonstances accessoires et laisse le savant en possession d'une certaine image qui groupe les traits communs à divers phénomènes et est déjà comme une ébauche de la loi scientifique. L'imagination créatrice, cet instinct divinatoire du savant, est également déjà à l'œuvre pour suggérer certaine explication des faits et orienter la recherche dans telle et telle direction.

Tout ce travail d'observation et d'expérimentation s'opère sur le terrain du singulier concret. Or la science ne consiste pas à amasser et à coordonner des faits singuliers. Par delà les faits, elle va vers leur loi; par delà les faits observés, elle va à ceux qui ne le sont pas; de quelques cas connus, elle s'élève à des jugements généraux et universels qui englobent tous les cas possibles dans un domaine déterminé. De là surgit le problème: comment passer légitimement d'un ou de plusieurs faits connus à ceux du même genre qui ne tombent pas actuellement sous l'observation? De l'ensemble des circon-



stances qui enveloppent un fait, comment discerner les contingences qui sont accessoires à sa production et les facteurs ou éléments constants qui en sont comme le constitutif ?

## 2. *Fondement objectif de l'induction scientifique.*

En abordant le monde des phénomènes observables et mesurables pour en dégager les lois, le savant accepte, reconnaît d'une façon plus ou moins explicite, l'existence d'un ordre universel et nécessaire dans la réalité sensible. Cette connaissance est chez lui une sorte de conviction naturelle; elle lui sert de point d'appui et de guide dans sa recherche scientifique. « Toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature<sup>16</sup>. » Pour fonder leur science, les savants font appel, somme toute, sous des formules diverses, à l'uniformité des lois physiques, au déterminisme de la nature.

Chez eux, ce principe n'est pas un simple postulat reçu gratuitement, l'objet d'une « croyance » plus ou moins bien fondée. Tout comme l'enfant et l'homme du peuple, le savant atteint derrière les phénomènes sensibles, l'être et ses lois fondamentales, les principes de raison d'être et de causalité, l'ordre dans la nature. Ce n'est pas à lui à expliciter le mécanisme de toutes ces appréhensions, à établir le bien-fondé de ces principes; mais il possède ces vérités comme certaines; il n'a pas le droit de les récuser; elles sont à la base de sa science; certains de ces principes forment le nerf de ses argumentations. « C'est donc la théorie de la finalité interne de la nature, admise par tous les scolastiques, qui justifie en dernière analyse le procédé généralisateur de l'induction<sup>17</sup>. »

Le problème du savant sera donc de saisir, par delà les données singulières et concrètes, le déterminisme de la nature, les facteurs ou éléments constants qui sont causes des phénomènes observés; lui aussi, à sa manière, est à la recherche des causes. Comme le philosophe, le savant aborde donc la réalité avec la lumière des premiers prin-

<sup>16</sup> H. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1948, p. 172; voir Cl. BERNARD, *Introd. à l'Étude de la Médecine expérimentale*, 15<sup>e</sup> éd., (1<sup>re</sup> partie), Paris, Delgrave, 1928, p. 91-96.

<sup>17</sup> A. MANSION, *L'induction chez Albert le Grand*, dans *Revue néoscholastique de Philos.*, 13 (1906), p. 262; voir F. CHOVEL, *Des rapports de l'induction et de la déduction*, dans *Revue de Philos.*, 13 (1908), p. 581; P. SIWEK, s.j., *loc. cit.*, p. 230 ss.



cipes. C'est sous la lumière du principe de causalité, qu'il oriente son travail dans telle ou telle direction; c'est par l'application de ce principe qu'il trouvera la loi cherchée.

L'expérimentateur veut arriver au *déterminisme*, c'est-à-dire qu'il cherche à rattacher, à l'aide du raisonnement et de l'expérience, les phénomènes naturels à leurs conditions d'existence, ou, autrement dit, à leurs causes prochaines. Il arrive par ce moyen à la loi qui lui permet de se rendre maître du phénomène<sup>18</sup>.

### 3. *L'hypothèse.*

Cette loi, cependant — parce qu'elle est la loi des phénomènes eux-mêmes, une loi imbibée et incarnée dans la matière, — ne se dégage pas facilement de l'observation de quelques données singulières. C'est pourquoi, le savant en recueille le plus grand nombre possible; il compare les données qu'il possède avec certains autres faits; il les rapproche des lois ou des théories déjà acquises; il les place sous la lumière du principe de causalité. Spontanément, au cours de ce travail, une idée, une réponse, une explication a germé dans son esprit; il va au-devant de la réponse attendue; il prévoit, devine la loi cherchée. D'ailleurs, dès le stade de l'observation et de l'expérimentation, la loi était déjà là, dans son imagination créatrice et son esprit, latente, comme idée préconçue, comme hypothèse, comme interprétation ou explication anticipée et provisoire des faits observés. « On dit souvent qu'il faut expérimenter sans idée préconçue. Cela n'est pas possible; non seulement ce serait rendre toute expérience stérile, mais on le voudrait qu'on ne le pourrait pas. Chacun porte en soi sa conception du monde dont il ne peut se défaire si aisément<sup>19</sup>. »

Toujours sous la dépendance et la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, l'hypothèse devient l'idée inspiratrice du savant dans la recherche scientifique. Il la confronte avec les faits observés; elle lui suggère de nouvelles observations et expérimentations. Ce travail de confrontation et de vérification pourra lui-même conduire à la formulation de nouvelles hypothèses et orienter l'esprit

<sup>18</sup> Cl. BERNARD, *loc. cit.*, p. 99; voir F. RENOIRTE, *Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, 1947, p. 133 ss.

<sup>19</sup> H. POINCARÉ, *loc. cit.*, p. 169 s.; voir Cl. BERNARD, *loc. cit.*, p. 57-62. Sur la nature et l'emploi de l'hypothèse chez Aristote et saint Thomas, ainsi que dans les sciences modernes, voir E. SIMARD, *L'hypothèse*, dans *Laval Théol. et Philos.*, 2 (1947), n<sup>o</sup> 1, p. 89-120.

vers des champs nouveaux d'investigation. Ainsi, la recherche scientifique devient « un dialogue entre l'esprit et la nature. La nature éveille notre curiosité; nous lui posons des questions; ses réponses donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquant des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment <sup>20</sup>. »

#### 4. *Terme de l'induction scientifique.*

Au terme de cette recherche, le savant est en possession de faits, de lois et de théories. Certains faits ont été livrés immédiatement à l'esprit et s'imposent à lui avec évidence. D'autres « résultent soit de la rencontre d'une donnée de constatation avec un réseau théorique préalablement construit, soit de l'explication elle-même quand elle s'avère comme la seule possible <sup>21</sup> ». Un travail de discernement s'impose donc au sujet de la valeur des faits scientifiques; et il est difficile de voir « how much do we discover and how much do we manufacture by our experiments <sup>22</sup> »; difficile de voir « where, if at all, a line can be drawn <sup>23</sup> ».

La loi est une proposition générale exprimant et expliquant la régularité constatée dans les faits. Cet énoncé est d'ordre quantitatif; la loi conceptualise et définit en termes de mesure. Elle atteint en quelque sorte l'essence, les raisons explicatives des faits; elle exprime quelque chose de leur cause formelle, mais indirectement, à l'aveugle, dans et par des substituts, des symboles; la loi est une formule qui contient la représentation symbolique des faits observés. Les lois, pour la plupart, ont d'abord été posées par le savant sous la forme d'hypothèses; puis, elles ont été soumises à un travail de vérification qui ne s'avère que rarement définitif. Représentation seulement symbolique des faits, représentation d'abord posée par l'esprit et qui mesure plus ou moins les faits, s'adapte plus ou moins à eux, la

<sup>20</sup> H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934 (*La Philosophie de Cl. Bernard*, p. 258).

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, p. 116-117.

<sup>22</sup> A. EDDINGTON, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, University Press, 1939, p. 108.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 111; voir H. POINCARÉ, *loc. cit.*, p. 171.



loi physique n'est qu'approximative et schématique, provisoire et relative <sup>24</sup>.

La théorie est comme une « synthèse logique des lois <sup>25</sup> ». Elle est une généralisation plus étendue, un schéma général sous lequel on veut englober et relier les lois. Elle est, en définitive, une large hypothèse que l'on n'aura jamais fini de vérifier, de remodeler. La théorie vérifiée par le plus grand nombre de faits sera la meilleure; elle ne sera tout de même jamais définitive, sa valeur ne sera jamais absolue <sup>26</sup>.

La science comporte donc tout un ensemble de vérités qui s'échelonnent depuis des certitudes solidement fondées jusqu'à des probabilités assez minces. La science ne sera toujours qu'un effort d'explications qui resteront approximatives et provisoires. Cette imperfection dans les résultats obtenus vient, non pas de la structure de la méthode scientifique, ni des vérités qu'elle suppose et sur lesquelles elle s'appuie — elle s'appuie non sur une simple « croyance » à l'ordre universel, mais sur l'évidence de l'être et des principes de raison suffisante et de causalité, — cette imperfection vient de l'objet même, de l'aspiration même de la science. Elle veut dégager la loi, la régularité des phénomènes, considérés en tant même qu'observables et mesurables; elle veut expliquer le réel dans le détail de ses phénomènes. C'est parce que l'élément intelligible recherché est si étroitement attaché à la matière et à sa concrétion, c'est pour cela qu'il est difficilement saisissable et que la science ne vivra toujours que de probabilités.

## II. — LA DÉMONSTRATION « EX EFFECTU ».

A partir des faits singuliers, notre connaissance s'est élevée, grâce au procédé inductif, jusqu'à certaines notes, certains accidents qui conviennent universellement aux choses. Par exemple, je sais que

<sup>24</sup> Voir F. RENOIRTE, *loc. cit.*, p. 105 ss.; J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature*, p. 79 ss.; P. DUHEM, *La Théorie physique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Rivière & Cie, 1914, p. 249-271.

<sup>25</sup> F. RENOIRTE, *loc. cit.*, p. 159.

<sup>26</sup> Voir P. BRICOURT, *La synthèse en physique*, dans *Laval théol. et philos.*, 2 (1946), n<sup>o</sup> 2, p. 134-140; Louis DE BROGLIE, *Matière et Lumière*, Paris, Ed. Albin Michel, 1937 (un exemple des synthèses successives en physique: les théories de la lumière, p. 157-177).



tout homme est doué de la parole, est libre, a un corps; que tout animal se nourrit, croît, connaît; que tout corps est étendu, doué de gravité, de résistance, etc. Ce sont là des « signes », des « accidentia communiora <sup>27</sup> », qui manifestent l'essence des choses et peuvent, pour certains du moins, nous conduire jusqu'à elle.

Toutes ces notes n'entretiennent pas un rapport identique avec l'essence des choses; elles sont situées à d'inégales distances d'elle. Certaines semblent entrer dans la constitution même de cette essence; les autres en dérivent, et à des degrés divers; de plus, elles ont entre elles certains liens de dépendance. Pour avancer vers une connaissance plus complète des choses, il nous faut analyser, brasser entre elles ces diverses notes, voir ce qu'elles impliquent et supposent, et ainsi, par leur intermédiaire, nous rapprocher de l'essence qu'elles manifestent.

Il ne s'agit plus de partir de données singulières ou particulières pour en induire des éléments universels; l'esprit est déjà installé dans le domaine universel et proprement intelligible. Il s'agit de partir de certains effets — entendus au sens large — pour remonter à leur cause, à la nature cachée derrière eux. Ici encore, c'est la lumière des premiers principes qui va diriger l'esprit; il va appliquer ces principes aux notes, accidents ou effets connus pour remonter à leur raison explicative ou leur cause. Nous serons en présence de démonstrations *ex effectu*.

Quandoque id quod est notius quoad nos non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiae et virtutes rerum, propter hoc quod in materia sunt, sunt occultae, sed innotescunt nobis per ea, quae exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores quoad nos, et non simpliciter <sup>28</sup>.

Nos syllogismes auront donc habituellement comme majeure un aspect, une exigence ou une conséquence des principes de raison suffisante et de causalité. La mineure viendra placer, en face de ces principes, une des notes ou accidents universels obtenus par le procédé inductif. Je veux savoir par exemple, ce qu'impliquent et supposent ces notes caractéristiques trouvées chez l'homme: la réflexion, la pensée, la parole. J'analyse, j'examine, à partir de l'expérience, le

<sup>27</sup> *In II Analyt. Post.*, lect. 13, n° 7.

<sup>28</sup> *In I Analyt. Post.*, lect. 4, n° 16; voir lect. 23, n° 4; *In II de Anima*, lect. 3: PIROTTA, n° 245 et 246.

contenu de ces opérations; je vois qu'elles impliquent indépendance de la matière, qu'elles sont d'ordre spirituel. Plaçant ce résultat sous la lumière du principe de causalité, je formule le syllogisme suivant: Tout effet requiert une cause proportionnée, un effet spirituel requiert une cause spirituelle; or la réflexion, la pensée sont des opérations d'ordre spirituel; donc elles requièrent une cause, un principe d'ordre spirituel. Avec cette démonstration, ma connaissance progresse, elle s'avance davantage vers l'essence de l'homme.

Poursuivons dans la même ligne ce travail de démonstration *ex effectu*. Ce principe d'ordre spirituel, qui est à la racine de nos opérations humaines, quel est-il? Est-ce l'âme elle-même ou bien des facultés distinctes de l'âme? Je sais que nos opérations vitales sont des accidents. Plaçant cette vérité sous la lumière du principe de causalité, je trouve que le principe prochain d'opérations accidentelles est lui-même un accident, une faculté distincte de l'âme. Toujours sous la même lumière, nous monterons, à partir des facultés, à leur principe substantiel proportionné, c'est-à-dire à l'âme humaine spirituelle. C'est également par un procédé analogue que nous établissons que l'âme humaine est la forme substantielle du corps humain<sup>29</sup>.

Sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, nous allons donc des effets à leur cause. Ces principes affirment le lien de dépendance ontologique qui relie l'effet à sa cause, une chose à sa raison explicative. Plaçant les effets connus sous la lumière de ces principes, nous cherchons, nous trouvons la cause proportionnée qui les produit ou dont ils dérivent, la « ratio » qui les explique. Dans ces démonstrations, il s'agit d'effets au sens large: manifestations, extériorisations, signes d'une nature ou d'un principe accidentel d'opération. Ces effets nous conduisent à leur cause: soit à la cause efficiente propre et immédiate d'une opération, soit à la cause formelle dont un accident dérive, soit encore à la raison explicative d'un effet observé.

Dans ces démonstrations, effet et cause sont parfois convertibles. Par exemple, à partir de l'imputabilité morale, je découvre l'existence de la liberté chez l'homme; à partir de la risibilité, je monte à la

<sup>29</sup> Voir *In II de Anima*, lect. 3, n° 253.



nature humaine faite de corps et d'esprit. Parfois, il n'y a pas de convertibilité entre l'effet et la cause: telle, par exemple, la démonstration qui me conduit à l'existence d'une âme sensitive chez l'homme, à partir de la faculté de marcher ou de certaines opérations de connaissance<sup>30</sup>.

La démonstration *ex effectu* nous conduit à l'existence de la cause et, d'une certaine manière, à sa nature. Si les effets sont univoques avec leur cause, ils me renseignent sur le caractère générique ou spécifique de celle-ci; s'ils n'ont seulement qu'un trait d'analogie avec leur cause, ils ne me renseignent que très imparfaitement sur sa nature. D'une certaine manière donc, la démonstration *ex effectu* nous dégage, nous fait connaître une nature qui se révélait par certains signes et accidents. Nous ne connaissons pas encore totalement et distinctement cette nature dans tous ses traits essentiels; nous ne voyons pas non plus *comment* elle est cause de ces signes et accidents qui la manifestaient; nous n'atteignons pas encore l'« applicationem causæ ad effectum<sup>31</sup> ». L'effet nous a conduits au *quia est ita* de la cause et, dans une certaine mesure, à son *quid sit*, ou mieux, à un élément de son *quid sit*.

Il reste cependant que dans certains cas, qui sont plutôt d'ordre scientifique, l'observation et l'induction, avec ou sans l'aide de la démonstration *ex effectu*, suffisent déjà à nous mettre en possession du *propter quid* de l'effet observé et donc d'un certain *quod quid est* de cet effet<sup>32</sup>. D'une façon générale cependant et sur le plan strictement philosophique, nous devons conclure que l'abstraction, le procédé inductif et la démonstration *ex effectu* (au stade où nous les avons considérés) ont dirigé notre connaissance, à partir des faits singuliers, jusqu'aux vérités universelles, sans nous donner encore une connaissance complète et distincte de l'essence des choses. Pour atteindre cette essence avec précision, il faudra un nouveau travail de comparaison et d'élimination entre les notes connues. Puis, une fois que l'essence complète et distincte aura été dégagée et scrutée, nous pourrons voir, par la démonstration *propter quid*, comment elle

<sup>30</sup> Voir *In I Analyt. Post.*, lect. 23, n° 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*, lect. 4, n° 5.

<sup>32</sup> Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 7, n° 5; lect. 1, n° 11.



explique les effets déjà connus; notre connaissance sera alors parvenue à son terme définitif.

### III. — ABSTRACTION, INDUCTION ET DÉMONSTRATION « EX EFFECTU ».

Nous venons de décrire comment, à partir des faits singuliers, notre connaissance s'élève aux vérités universelles et s'approche du *quid sit* des choses. Cette ascension est l'œuvre de l'abstraction, de l'induction et de la démonstration *ex effectu*; nous avons essayé de délimiter le rôle, la portée de chacun de ces procédés intellectuels. Y a-t-il là trois opérations intellectuelles spécifiquement distinctes? Plus précisément, quel est le mécanisme, la structure logique de cette induction, qui est comme le pont par lequel l'esprit passe du terrain singulier au domaine universel? Est-elle une opération primitive, « sui generis », irréductible à l'abstraction et à la démonstration *ex effectu* que nous avons vues à l'œuvre avec elle? Sans entrer dans toutes les ramifications que comporte ce problème, nous voulons expliciter certaines conclusions qui se dégagent du développement que nous venons de faire.

1. Abstraire, c'est dégager un élément intelligible d'une certaine matière, de certains autres éléments qu'on laisse de côté. A son premier degré, l'abstraction est la vue, la saisie, l'acceptation par l'intelligence d'une forme sensible qui est dans la matière concrète et que l'on dépouille de ses notes individuelles: « Cognoscere . . . id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata<sup>33</sup>. » Cette abstraction est distincte de l'« abstractio formæ a materia sensibili » du deuxième degré, et surtout de la « separatio secundum ipsum esse rei », caractéristique du troisième degré<sup>34</sup>. Cette saisie, cette vue de l'universel dans la matière sensible, est l'œuvre de la

<sup>33</sup> S. theol., I<sup>a</sup>, q. 85, a. 1.

<sup>34</sup> Voir sur ce sujet: J. MARITAIN, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 51, n. 1; M.-D. PHILIPPE, o.p., *Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d'Aristote*, dans *Revue thomiste*, 48 (1948), p. 461-479; L.-B. GEIGER, o.p., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.*, 31 (1947), p. 3-40; M.-V. LEROY, o.p., *Le savoir spéculatif*, dans *Revue thomiste*, 48 (1948), p. 273-289; IDEM, « Abstractio » et « separatio » d'après un texte controversé de saint Thomas, dans *Revue thomiste*, p. 328-339.

simple appréhension; elle appelle cependant un jugement par lequel s'achève l'acte de connaissance du réel.

Abstraction donc, cette première saisie intellectuelle (œuvre d'une simple appréhension et d'un jugement simultanés) par laquelle l'intelligence, en face d'une seule réalité, en atteint la quiddité sous son aspect le plus confus et le plus commun, c'est-à-dire « quoad an est ». Abstraction aussi, cette opération qui, à même la réalité qui fait face à l'esprit, découpe, dégage certaines notes d'ordre accidentel. Abstraction encore, ce travail par lequel l'intelligence, ayant sous ses prises diverses données sensibles retenues par la mémoire et comparées entre elles par la cogitative, discerne, saisit immédiatement en elles certains éléments intelligibles: notions, premiers principes, faits généraux. Ici, dans ce dernier cas, nous sommes déjà sur le terrain de ce que l'on appelle induction; mais, induction au sens très général d'introduction de l'esprit dans le domaine universel à partir de multiples données sensibles; une induction simplement abstractive, une abstraction comparative. L'universel qui termine l'opération intellectuelle n'est pas obtenu par l'intermédiaire d'une autre vérité, d'un raisonnement; il est tout simplement saisi, découvert, reçu par l'esprit à partir du sensible.

2. Cependant — et le cas se présente en philosophie, mais surtout dans les sciences, — la simple abstraction comparative ou inductive ne suffit pas à dégager des données singulières toutes les lois qui les régissent, toutes les valeurs intelligibles qu'elles contiennent. Il y aura donc ici raisonnement, progrès de l'esprit vers cette cause, vers cette nature ou cette loi universelle cachée derrière les faits singuliers. Quelle est la structure de ce raisonnement ?

C'est toujours la cause qui intéresse notre intelligence dans toutes ses recherches<sup>35</sup>. C'est donc avec la lumière des principes de raison suffisante et de causalité que l'esprit aborde les données singulières qui ne lui ont pas livré d'emblée la loi, la nature universelle qu'elles représentent. C'est cette lumière qui dirige et oriente le travail inductif; ce sont les exigences de ces principes qui commandent une énumération plus ou moins longue et complexe de faits semblables, et qui dirigent le regard intellectuel sur tels et tels aspects et circons-

<sup>35</sup> Voir *In II Analyt. Post.*, lect. 1, n° 8.



tances de ces faits. Et c'est quand l'esprit découvre que telle note commune observée a sa cause dans tel sujet universel, c'est alors que l'énumération des parties est jugée suffisante: l'induction est faite. L'énumération plus ou moins longue des parties a conduit l'esprit à une connaissance universelle; oui, mais tout simplement à titre de condition requise pour que l'on voit que s'applique dans tel cas le principe de causalité et comment, en d'autres mots, la constance des données singulières est là à titre de témoin d'un ordre nécessaire et universel que je découvre par l'intervention des principes de raison suffisante et de causalité. Le motif propre de l'assentiment donné à la conclusion, c'est, somme toute, la lumière de ces principes que je trouve appliqués ici grâce à une énumération plus ou moins longue de données singulières. Ces principes premiers forment donc le nerf du raisonnement inductif.

Ce raisonnement se développe sous la forme d'un syllogisme, d'une démonstration. Il part en effet d'un principe universel dont il formule les exigences, et descend vers tel domaine particulier pour voir si ces exigences sont satisfaites et comment. On peut donner à ce syllogisme la structure suivante: un caractère qui a sa raison explicative ou sa cause propre dans la nature même de tels et tels sujets appartient universellement à cette nature; or ce caractère que j'observe chez différents sujets a son explication dans leur nature elle-même; donc il appartient universellement à cette nature<sup>36</sup>. La majeure de ce syllogisme repose sur l'invariabilité des essences, fondement objectif de l'induction; elle affirme la portée, l'extension universelle d'un caractère qui est relié à une essence comme l'effet à sa cause propre. Sous la lumière de ce principe, l'esprit cherche la cause des faits observés; les données singulières sont la matière sur laquelle va s'appliquer cette lumière; l'énumération plus ou moins longue de ces données est la condition requise pour effectuer une application efficace de ce principe. La mineure formulera le résultat de cette recherche: les caractères observés ont, de fait, leur cause dans la nature même des sujets qui les possèdent. La conclusion énoncera

<sup>36</sup> Voir d'autres formules à peu près équivalentes: P. GENY, s.j., *Critica de cognitionis humanæ valore disquisitio*, 1932, p. 308; J. GREDT, *Elementa philos. arist.-thomist.*, 1937, vol. I, n° 78; J. DONAT, *Summa philos. christianæ*, 1934, vol. I, p. 175; R. JOLIVET, *Traité de Philos.*, vol. I, 1945, p. 235.



la portée universelle de ces caractères; elle les unira à leur cause. Au terme de ce raisonnement, je sais quel est le sujet universel qui possède et explique tel caractère observé chez certains individus; je ne sais pas encore cependant *comment* il en est la cause.

Dans l'ordre philosophique, où l'on cherche les causes premières et fondamentales des choses, il suffit de quelques données singulières ou même d'une seule pour trouver l'élément intelligible recherché; l'induction (argumentative) philosophique ne repose pas sur la constance des phénomènes comme condition requise à l'application du principe de causalité. Parce que la science recherche la loi des phénomènes eux-mêmes, elle a besoin, pour dégager cette loi, d'une énumération plus ou moins longue de données singulières; c'est la constance, la répétition, la comparaison des phénomènes qui permet à la science de dégager, dans les faits semblables, ce qui est permanent de ce qui est accessoire. La constance des phénomènes sert donc de tremplin entre le singulier et l'universel; oui, mais à titre de témoin de l'ordre universel qu'elle me permet de découvrir par l'application du principe de causalité. Dans la phase de confrontation et de vérification, où l'hypothèse devient l'idée inspiratrice du savant, c'est-à-dire principe dans la recherche scientifique, l'argumentation se fait encore sous la lumière du principe de causalité: l'hypothèse, réponse anticipée — application anticipée du principe de causalité, — pousse le savant à diriger la lumière de ce principe vers tels faits déjà observés ou vers des faits à rechercher ou à provoquer.

L'idée qui nous vient à la vue d'un phénomène est dite à *priori*. Or il nous sera facile de montrer plus tard que cette idée à *priori*, qui surgit en nous à propos d'un fait particulier, renferme toujours implicitement, et en quelque sorte à notre insu, un *principe* auquel nous voulons ramener le fait particulier. De sorte que, quand nous croyons aller d'un cas particulier à un principe, c'est-à-dire induire, nous déduisons réellement; seulement, l'expérimentateur se dirige d'après un principe supposé ou provisoire qu'il modifie à chaque instant, parce qu'il cherche dans une obscurité plus ou moins complète<sup>37</sup>.

Mais, si l'on ne peut voir que s'applique le principe de causalité, y a-t-il encore induction? Il y a un commencement, une forme inachevée d'induction; une induction qui n'est encore que recherche, qui ne conclut pas ou ne conclut qu'à des probabilités; une induc-

<sup>37</sup> Cf. BERNARD, *Intr. à l'Étude de la Médecine expérimentale*, p. 84.

tion qui est d'ordre dialectique. Et tel est le plus souvent le caractère de l'induction dans les sciences naturelles et positives. C'est seulement par l'application efficace des principes de raison suffisante et de causalité que la recherche, que l'induction parvient à la certitude: « [ . . . ] *judicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia*<sup>38</sup>. »

3. L'induction argumentative est donc un raisonnement fondé sur les principes de raison suffisante et de causalité; elle est une application de ces principes aux faits singuliers, un raisonnement de structure syllogistique, déductive. Cette ascension vers l'universel, faite par l'intervention des premiers principes, on l'exprime, on la manifeste tout naturellement de la façon suivante, par exemple: Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or le sujet universel dont Pierre, Jacques, Jean, etc., sont parties et qui possède et explique la propriété commune observée chez eux, est l'homme, la nature humaine elle-même; donc tout homme est doué de la parole. Nous avons là une structure argumentative qui manifeste le mouvement ascendant de l'esprit vers l'universel. Cette structure n'est pas l'expression d'un raisonnement « *sui generis* » qui, par lui-même, conduirait l'esprit à une nouvelle vérité. La majeure indique le point de départ du mouvement inductif. La mineure n'a pu être formulée que par l'application du principe de causalité aux faits singuliers; cette application a nécessité l'observation et la comparaison d'une série plus ou moins longue de faits semblables; avec elle, nous sommes déjà au terme de l'induction, à l'universel. Cette mineure n'est donc pas une vérité qui, en vertu même de sa coordination et de sa subordination à la majeure, conduit l'esprit à une vérité nouvelle; elle exprime elle-même l'ascension de l'esprit vers l'universel.

Dans cette structure argumentative, il y a, si l'on veut, une illation inductive — « *consequentiam non absolute formalem, sicut syllogismus, sed formalem inductive*<sup>39</sup> », — c'est-à-dire « une conséquence formelle [ . . . ] à titre d'introduction et de conduction à l'universel<sup>40</sup> ». Cette structure conduit à l'universel: non pas en ce sens

<sup>38</sup> *In I Analyt. Post.*, lect. 1, n° 6.

<sup>39</sup> JEAN DE SAINT-THOMAS, *Ars Logicæ*: REISER, p. 200.

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *Eléments de Philos.*, II, *Petite Logique*, Paris, Téqui, 1933, p. 321-322.



qu'elle soit, telle que formulée, l'expression d'une opération intellectuelle typique, « sui generis », illative d'une nouvelle vérité; mais en ce sens qu'elle manifeste, exprime le mouvement inductif de l'esprit. L'opération qui a conduit l'esprit à l'universel est (dans le cas de l'induction argumentative) un raisonnement de forme syllogistique; c'est sous la lumière du principe de causalité que l'énumération des faits singuliers a été jugée suffisante et que l'universel a été dégagé. Sous cette structure argumentative (par exemple, Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or . . . ; donc . . . ), il y en a donc une autre qui est syllogisme, une démonstration *ex effectu*. Cette structure est évidemment distincte du syllogisme; mais elle pré-suppose un syllogisme: un syllogisme qui, de fait, a élevé l'esprit à l'universel et qui, en conséquence, permet de formuler cette structure, dont le but est de manifester le mouvement inductif de l'esprit. « Qui dit induction dit *convenance de deux concepts A UNE MÊME SÉRIE D'INDIVIDUS SUFFISAMMENT ÉNUMÉRÉS* <sup>41</sup> »; oui, mais convenance établie par la force des principes de raison suffisante et de causalité qui ont été appliqués, par voie de démonstration, aux faits singuliers.

4. Mais, si l'on détache pour ainsi dire l'induction du principe de causalité, si l'on en fait une sorte de raisonnement « sui generis » qui prouve par le *moyen* des parties énumérées, y a-t-il encore induction? Elle devient alors une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens*. C'est ainsi que la conçoit le père T. Richard dans son ouvrage *Philosophie du Raisonnement dans la Science d'après saint Thomas* <sup>42</sup>. « Dans le procédé inductif [ . . . ], dit-il, on apporte les faits particuliers reconnus tous semblables, comme preuve de l'universel ainsi obtenu. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on le prouve par l'*équivalent* <sup>43</sup>. » Ainsi, l'induction « repose en dernière analyse comme lui [ le syllogisme ] sur le principe d'identité, puisqu'elle prouve par l'*équivalent*, et qu'elle fonde son inférence sur la parité de nature entre l'expérience concrète du semblable et l'expérience généralisée <sup>44</sup> ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>42</sup> Publié à Paris, Bayard, 1918.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 323.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 331; voir p. 324.



Dans cette perspective, on comprend que l'induction complète soit « la seule qui ait un sens comme opération logique <sup>45</sup> ». Elle part en effet d'une série complète de sujets possédant une propriété commune et aboutit à l'universel qui équivaut à ces sujets. On a fait remarquer que cette induction se double d'un syllogisme fondé sur l'équivalence de deux termes, et qu'ainsi un autre moyen de prouver s'ajoute à l'induction proprement dite et que, par conséquent, il n'y a plus ici une pure induction <sup>46</sup>. Mais, est-ce vraiment, du moins est-ce toujours par un raisonnement que l'esprit monte à l'universel, dans le cas d'une énumération complète de données singulières? Voyons l'exemple apporté par Gredt <sup>47</sup>: « Plantæ, bruta, homines movent seipsa. Plantæ, bruta, homines sunt omne vivens corporeum. Omne vivens corporeum movet seipsum. » N'y a-t-il pas ici tout simplement une opération abstractive de l'esprit qui, devant la série des êtres corporels qui se meuvent, monte à l'idée de vivant corporel, c'est-à-dire, se fait une idée, une définition du vivant corporel? Cette ascension de l'esprit ne se fait pas par un syllogisme ou par une autre sorte d'argumentation; elle est simplement induction abstractive, abstraction comparative. De même, croyons-nous, c'est une simple abstraction comparative qui nous fait découvrir que tout corps vivant se nourrit, que tout sens a un organe corporel <sup>48</sup>. L'induction complète est-elle une argumentation typique, « sui generis », *ab æquivalenti ad æquivalens*? Sous la structure argumentative dont on la revêt, il y a, au moins la plupart du temps, une opération intellectuelle qui est simplement abstraction comparative; si, dans certains cas, le raisonnement intervient, nous nous trouvons en présence d'un syllogisme fondé sur l'équivalence de deux termes.

Quand à l'induction qui procède par énumération incomplète des parties, si on la détache elle aussi de l'influence du principe de causalité pour en faire une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens*, elle ne peut vraiment, considérée comme telle, contenir une inférence véritable; elle n'est qu'une ébauche imparfaite d'induction. Elle peut

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>46</sup> Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *Ars Logicæ*, p. 199; J. MARITAIN, *loc. cit.*, p. 330-331; J. GREDT, *El. philos. arist.-thomist.*, 1937, n° 78.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, n° 75.

<sup>48</sup> Exemples d'induction complète apportés par MARITAIN, *loc. cit.*, p. 329 et 330.

bien revêtir la forme extérieure d'une induction véritable (et encore, on lui trouve assez difficilement une forme précise), mais sous la formule, il n'y a de véritable ascension à l'universel, pas de certitude; on est dans l'ordre purement dialectique. C'est pourquoi, pour donner à l'induction incomplète — argument *ab æquivalenti ad æquivalens* — le sens d'une véritable argumentation et en obtenir des résultats valables, on sent le besoin de « compléter l'observation des faits à l'aide d'un principe général et supérieur<sup>49</sup> ». L'auteur ajoute un peu plus bas: « Ce principe, dans notre cas, est la loi de causalité universelle présentée sous cette forme ou sous une autre plus spéciale: *Les mêmes causes produisent les mêmes effets*<sup>50</sup>. » L'intervention du principe de causalité complèterait donc l'observation des faits et permettrait ainsi à l'esprit de monter à l'équivalent de cette série complétée de faits singuliers, c'est-à-dire à l'universel; en d'autres mots, « par l'application de ce principe, nous passons des faits observés à ceux qui ne le sont pas<sup>51</sup> ». Il est donc « absolument impossible de passer de l'ordre des réalités sensibles et particulières à l'ordre scientifique, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui *est* à ce qui *doit être*, sans l'intervention d'une vérité d'origine rationnelle<sup>52</sup> ».

Mais l'intervention, l'application du principe de causalité sert-elle vraiment à compléter l'observation des faits? A-t-on d'ailleurs besoin de compléter cette observation partielle des faits? L'application du principe de causalité n'a-t-elle pas pour effet direct et premier (pas toujours infaillible sans doute) de nous conduire à la cause de ce caractère possédé en commun par le divers individus observés? Recourir au principe de causalité, l'appliquer aux faits particuliers, c'est monter à l'universel par voie de syllogisme, de démonstration *ex effectu*. L'induction n'est pas une argumentation *ab æquivalenti ad æquivalens* faite, dans le cas d'une énumération incomplète des parties, à la suite de l'intervention du principe de causalité qui aurait complété l'observation des faits; elle est tout entière dans l'application, par voie de syllogisme, des principes de raison suffisante et de causalité à une série de données singulières ou particulières; il

<sup>49</sup> T. RICHARD, *loc. cit.*, p. 289.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 290; voir p. 330.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>52</sup> *Ibid.*



n'est pas nécessaire de chercher à compléter une observation partielle des faits afin de rendre possible, par là, le raisonnement *ab æquivalenti ad æquivalens*, qui nous conduirait à l'universel.

5. Nous entrevoyons, et depuis longtemps déjà, la diversité des choses que recouvre le mot induction. Pris dans un sens général, il désigne l'ascension de notre connaissance vers des vérités générales et universelles, l'introduction de l'esprit dans son domaine propre, à partir de diverses données singulières ou particulières comparées entre elles. Ce mouvement ascendant de l'esprit a son expression naturelle, sa structure propre dans la formule suivante, par exemple: Pierre, Jacques, Jean, etc., sont doués de la parole; or le sujet universel dont Pierre, Jacques, Jean, etc., sont parties et qui possède et explique leur propriété commune, c'est l'homme; donc tout homme est doué de la parole. Considérée sous cet aspect, l'induction se distingue du procédé déductif qui, lui, est tout entier situé sur le plan universel et se développe comme une descente de l'esprit vers des conclusions, à partir de principes généraux. Il y a donc deux procédés généraux selon lesquels l'esprit se meut vers l'intelligibilité complète de son objet: le procédé inductif et le procédé déductif. Ce double mouvement tient à la nature même de notre intelligence, faculté d'une âme qui est la forme du corps.

Ce procédé inductif, ce mouvement d'ascension vers l'universel se fait-il par une opération intellectuelle typique, primitive, « sui generis », distincte de tout autre, irréductible à tout autre? Non; car parfois l'esprit est introduit dans le domaine universel par un acte de connaissance qui est abstraction — l'énumération des parties pouvant être tantôt complète, tantôt incomplète; alors, sous la structure d'aspect argumentatif qui exprime le mouvement d'ascension vers l'universel, il n'y a aucun raisonnement, mais simplement une abstraction comparative. Parfois, le mouvement d'ascension vers l'universel se fait par un raisonnement; ce raisonnement est un syllogisme, une démonstration basée sur le principe de causalité. Ici donc, le raisonnement de type déductif s'introduit dans le procédé inductif.

Le procédé inductif, l'induction, le mouvement d'ascension de l'esprit vers l'universel n'est donc pas une opération intellectuelle « sui generis »; notre intelligence monte à l'universel par un acte de



connaissance qui est tantôt abstraction, tantôt raisonnement-syllogisme. Parlant de l'induction, nous devons donc distinguer ces trois choses: l'induction (sens général du mot), c'est le mouvement d'ascension de l'esprit vers l'universel; cette introduction dans le domaine universel se fait soit par une opération abstractive (induction abstractive), soit par un syllogisme (induction argumentative).

Mouvement d'ascension vers l'universel, l'induction est étroitement apparentée à l'abstraction. Même lorsque cette ascension se fait par l'intermédiaire d'un syllogisme, elle reste, en définitive, comme une vue, un dégagement, une saisie de l'universel, à partir de données singulières ou particulières. Elle ne démontre pas; elle ne dit pas comment et pourquoi deux concepts sont unis, comment et pourquoi un sujet universel est cause de la note ou propriété observée chez divers sujets; « elle découvre un concept dans la gaine des différentes sensations sur lesquelles se porte le regard de l'intelligence <sup>53</sup> ».

L'induction argumentative découvre l'universel, sous la lumière des principes de raison suffisante et de causalité, à partir des données singulières. Il y a ici un syllogisme, une démonstration *ex effectu*. Cette conclusion est également celle du P. Siwek, s.j., qui, dans un long article sur ce sujet <sup>54</sup>, place l'induction sous la lumière et la dépendance du principe de causalité. « Ainsi, écrit-il, l'induction se rapproche infiniment de la démonstration *a posteriori* ou démonstration *ex effectu* au point d'en constituer une de ses espèces <sup>55</sup>. » Elle ne se confond pas purement et simplement avec elle; entre les deux cependant, la différence est « bien superficielle. Elle n'atteint en rien la structure logique et le fonctionnement de ces deux espèces de raisonnement, qui restent foncièrement identiques <sup>56</sup>. » Dans un cas en effet — reportons-nous aux exemples de démonstration *ex effectu* présentés plus haut, au deuxième paragraphe de cet article, — nous partons de certains effets, de certaines manifestations d'une nature ou d'un principe d'opération; ces effets sont d'ordre universel; nous montons à leur cause, à leur raison explicative, qui est tantôt extrin-

<sup>53</sup> M. DE CORTE, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, p. 180.

<sup>54</sup> *La structure logique de l'induction*, dans *Gregorianum*, 17 (1936), p. 224-253.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 252.

sèque aux effets, tantôt reliée à eux comme la puissance à l'acte, tantôt distincte d'eux d'une façon virtuelle seulement. Ici, dans l'induction argumentative, nous partons de données multiples qui sont singulières ou particulières; nous cherchons la cause, l'explication de l'effet ou du caractère commun qu'elles présentent; cette cause, terme de l'induction, est immanente aux données singulières, elle ne fait qu'exprimer d'une façon générale et universelle ce que les données sensibles manifestaient d'une façon concrète et particulière. La vérité-tremplin qui, dans un cas comme dans l'autre, élève l'esprit à la cause des effets, à l'explication des données singulières, est le principe de raison d'être ou celui de causalité. Les deux sortes d'argumentation présentent sans doute des différences accidentelles dans leur point de départ et leur point d'arrivée; mais leur structure essentielle reste identique<sup>57</sup>.

Il n'y a donc qu'une seule sorte de raisonnement, le syllogisme. C'est par lui que l'esprit se meut vers des vérités nouvelles. Dans l'ordre d'invention, ce mouvement se fait par l'application d'un principe premier et fondamental à des données singulières ou particulières. Nous rejoignons ici la conclusion d'un savant, auteur d'un véritable Discours sur la méthode expérimentale, Cl. Bernard:

Je ne crois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme a, par nature, le sentiment ou l'idée d'un principe qui régit les cas particuliers. Il procède toujours instinctivement d'un principe qu'il a acquis ou qu'il invente par hypothèse; mais il ne peut jamais marcher dans les raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier<sup>58</sup>.

6. Mais ces vues ne contredisent-elles pas celles d'Aristote et de saint Thomas? Ne se réclame-t-on pas d'Aristote pour soutenir l'irréductibilité de l'induction au syllogisme? Nous ne pouvons pas, dans les cadres de cet article, répondre adéquatement à ces questions, suivre le cheminement laborieux de l'induction à travers l'histoire. Contentons-nous de quelques indications assez fragmentaires.

Aristote est le premier à se servir du mot induction dans un sens technique; il l'emploie « d'emblée, comme s'il était d'usage cou-

<sup>57</sup> Voir *ibid.*, p. 250 ss.

<sup>58</sup> *Intr. à l'Étude de la Médecine expérimentale*, p. 82; voir G. SORTAIS, *Nature du syllogisme inductif*, dans *Revue de Philos.*, 15 (1909), p. 40 ss.; F. CHOVET, *Des rapports de l'induction et de la déduction*, dans *Revue de Philos.*, 13 (1908), p. 575-586.



rant et que son sens précis était obvie<sup>59</sup> ». Chez lui, le terme « désigne toutes les opérations de l'esprit qui tire de données particulières et multiples des résultats plus généraux et mieux unifiés, notions et jugements<sup>60</sup> ». Les quelques indications des *Topiques* insistent sur le caractère méthodique du procédé inductif. Aristote y définit l'induction<sup>61</sup>, la compare (au point de vue efficacité) avec le raisonnement<sup>62</sup>, indique le terme où elle conduit — l'universel, — même en dehors d'une énumération complète des cas particuliers<sup>63</sup>, signale quelques-unes de ses conditions: la recherche, l'étude des ressemblances<sup>64</sup>. Nous sommes en face ici de l'Aristote chercheur, dialecticien, épris de tout ce qui peut permettre un rapprochement entre les faits et les idées.

Un célèbre chapitre des *Premiers Analytiques* est consacré à l'induction<sup>65</sup>. Aristote veut rapprocher du syllogisme, qu'il a étudié sous tous ses aspects dans les chapitres antérieurs, les autres formes de persuasion et donc, entre autres, l'induction. L'expression employée ici pour désigner l'induction est assez significative: « syllogisme qui vient de l'induction », c'est-à-dire, une induction (passage du particulier au général) que l'on présente sous une forme argumentative ou syllogistique<sup>66</sup>. La comparaison se développe avec le fameux exemple des animaux sans fiel: induction incomplète et qu'Aristote sait être insuffisante. L'induction (syllogisme qui prouve par l'énumération des parties) s'oppose « d'une certaine façon », dit-il, au syllogisme qui prouve par le moyen<sup>67</sup>. Ce qu'Aristote veut montrer ici, ce n'est pas comment se fait le passage du singulier à l'universel, à quelle condition ou en vertu de quelle loi il est légitime; non, il compare avec le syllogisme (qui prouve par le moyen terme) la structure logique d'une induction (incomplète et insuffisante) présentée sous

<sup>59</sup> J.-M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, p. 124, n° 1.

<sup>60</sup> A. MANSION, *Intr. à la Physique aristotélicienne*, 2° éd., Paris, Vrin, 1945, p. 219.

<sup>61</sup> I, 12, 105 a 13; voir VIII, 1, 156 b 15.

<sup>62</sup> I, 12, 105 a 15 ss.

<sup>63</sup> VIII, 8, 160 b 1 ss.

<sup>64</sup> I, 18, 108 b 10; VIII, 2, 157 a 20 ss.

<sup>65</sup> II, 23, 68 b 10 ss.

<sup>66</sup> Chose assez significative, Aristote définit le syllogisme par des termes qui décrivent l'argumentation en général: *Analyt. Pr.*, I, 1, 24 b 18; *Top.*, I, 1, 100 a 25.

<sup>67</sup> Voir b 30 ss.



une forme argumentative ou syllogistique; il « ne s'attache pas tant à l'induction elle-même qu'à sa formulation logique<sup>68</sup> ». Qu'y a-t-il sous cette structure syllogistique? quelle est la nature intime de l'induction? en vertu de quel principe conduit-elle légitimement à l'universel? quel est le fonctionnement de l'esprit dans le procédé inductif? Aristote ne le dit pas ici; la comparaison entre le syllogisme et l'induction est faite du pur point de vue formel, logique.

Les *Seconds Analytiques*<sup>69</sup> reviennent sur le problème de l'induction. Il ne s'agit plus ici de formuler logiquement le procédé inductif, mais de montrer comment, à partir des cas singuliers, l'esprit s'élève à l'universel, aux premiers principes de la science. Le procédé qu'Aristote nous présente est une induction-abstraction, une induction-découverte, qui introduit d'emblée et spontanément l'intelligence dans le domaine de l'universel et des premiers principes. L'induction, pour Aristote, c'est l'élévation du sensible à l'intelligible, la découverte, la vue d'une essence qui apparaissait occultement dans des données sensibles multiples<sup>70</sup>.

Aristote est donc loin de nous présenter une théorie complète de l'induction; et il n'y a pas à s'en étonner quand on songe à l'état imparfait et rudimentaire où se trouvaient alors les méthodes d'observation et d'expérimentation. Sur le problème de l'induction, les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle s'en tiennent aux indications d'Aristote. Chez eux, le mot désigne toujours le passage du sensible à l'intelligible; l'induction est tantôt une opération abstractive, tantôt un raisonnement qui procède par énumération (complète ou incomplète) des parties; le procédé propre à cette dernière n'est guère explicité; entre les deux formes d'induction, la distinction n'apparaît pas nette et tranchée.

Le texte suivant semble assez révélateur de la pensée de saint Thomas sur la nature même du raisonnement: « [ . . . ] proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem<sup>71</sup>. » D'ailleurs, nous

<sup>68</sup> LE BLOND, *loc. cit.*, p. 127; voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1931, p. 258.

<sup>69</sup> II, 19, 100 a 3 ss.

<sup>70</sup> Voir M. DE CORTE, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, p. 138-139, 179-180.

<sup>71</sup> *In II Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 3.

avons déjà signalé que, pour lui, l'acquisition de la science se fait par l'application des premiers principes aux données de l'expérience :

Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens <sup>72</sup>.

Est-ce s'éloigner beaucoup de la pensée de saint Thomas que d'ajouter: Cette application des premiers principes aux données de l'expérience se fait par la voie du syllogisme, sous la forme d'une démonstration *ex effectu* ? Ne serait-ce pas là la voie, l'unique voie selon laquelle discourt notre raison ?

Il semble que Duns Scot ne serait pas trop réfractaire à cette conclusion; voici en effet un texte assez significatif:

[ . . . ] De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries; tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est, et quod semper et in omnibus; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causæ [ . . . ] <sup>73</sup>.

Pas plus que chez Aristote, nous ne trouvons chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, de solution définitive au problème de l'induction. Chez eux, ce mot désigne indifféremment deux procédés de l'esprit humain: l'un qui est abstraction de l'universel et des premiers principes, l'autre qui, par énumération des cas particuliers, conduit à une vérité universelle. Ce dernier procédé est-il irréductible au syllogisme ? Ils ne traitent pas explicitement cette question; mais les quelques indications qu'ils nous donnent ici et là, surtout en dehors de leurs commentaires d'Aristote, semblent bien apparenter l'induction avec la démonstration *ex effectu*, puisque, selon eux, l'acquisition de la science se fait par l'application des premiers principes aux données reçues des sens.

### CONCLUSION.

La science et la philosophie vivent d'universels; elles semblent ne pas appartenir à ce monde fuyant et éphémère. Cependant elles

<sup>72</sup> *S. theol.*, I, q. 117, a. 1; voir *De Ver.*, q. 11, a. 1.

<sup>73</sup> *In I Sent.*, dist. 3, q. 4; *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, 1893, t. 9, p. 176, n<sup>o</sup> 9.

viennent de ce monde, elles en expriment la consistance intelligible. Savoir, ce n'est pas contempler un monde idéal, séparé; ce n'est pas non plus façonner un univers d'après certaines fantaisies ou certains schèmes intellectuels; c'est recevoir le monde tel qu'il est et chercher à le déchiffrer. Il n'y a dans la science et la philosophie que ce que l'expérience nous force d'y mettre. Les données expérimentales sont situées pour ainsi dire à la surface des choses, mais elles nous conduisent au cœur du réel; comme les fleurs et les branches nous conduisent au tronc et aux racines de l'arbre; elles sont des manifestations, des effets ou des signes de l'essence qu'elles enveloppent. De l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée, le chemin est sans doute long et parfois sinueux, mais il est infallible; car il débute avec les plus instinctives et les plus fermes acquisitions intellectuelles, c'est-à-dire les premiers principes, qui sont comme la structure même de l'intelligence humaine; puis, la recherche progresse et se déploie comme une application de ces principes fondamentaux aux données de l'expérience.

Georges BÉRUBÉ, c.ss.r.



# *Personnalisme thomiste*

## I. — INTRODUCTION.

---

L'opposition entre l'individu et la personne comme entre la raison de partie et celle de tout, semble être un des thèmes fondamentaux du personnalisme de Maritain. Elle tiendrait, selon ce dernier, aux racines mêmes de la métaphysique thomiste. Est-il possible, en se réclamant de saint Thomas, d'appuyer une telle prétention ? Sinon la question se pose, à savoir s'il faut rejeter en bloc la doctrine sociale de Maritain, comme dénuée de fondement thomiste. A cela nous répondons que la formulation ou la conceptualisation du personnalisme en termes d'opposition entre individu et personne, sans être thomiste, n'affecte pas le contenu thomiste du personnalisme de Maritain. Saint Thomas accorde à la personne une transcendance telle qu'il est légitime de parler de personnalisme thomiste. C'est cette revendication que nous essaierons de fonder dans les pages qui suivent.

### A. POSITION DU PROBLÈME.

Peut-on, de droit ou de fait, légitimement parler de personnalisme thomiste ? A certains tenants de la primauté du bien commun, qui ne se réclament pas moins de saint Thomas, une telle formule est de soi contradictoire. Le personnalisme, en effet, est un mouvement qui, visant tout à la fois à éviter les erreurs de l'individualisme et du communisme, accorde à la personne humaine, en vertu de sa dignité spirituelle, une transcendance au-dessus de la société et du bien commun. Comment de telles prétentions peuvent-elles s'accorder avec une doctrine qui répète à satiété le *dictum authenticum* des anciens: *bonum commune divinius est quam bonum particulare* ? Le personnalisme thomiste, d'autre part, fait contrepoids à ce principe en signalant, avec le Docteur Angélique, que la personne est ce qu'il y a de plus grand dans tout l'univers. Formulées ainsi sans autres nuances, les deux positions sont évidemment irréconciliables.

Chacun des membres de la société est-il fait pour la société, ou la société pour chacun de ses membres ? Le personnalisme de Maritain résout cette tension en reconnaissant à la personne un aspect de transcendance qui, tout en l'élevant au-dessus du bien commun, ne cesse pas de la subordonner à la vie communautaire. Une telle solution ne réclame pas nécessairement pour la personne une transcendance absolue par rapport à n'importe quel bien commun. Il s'agit d'une transcendance entendue dans un sens relatif. Ainsi par exemple, à l'intérieur d'une même catégorie de biens, il est évident que le bien commun conserve son droit de primauté. Par ailleurs, s'il arrive que le bien privé de la personne mis en regard appartienne à un ordre supérieur, on ne voit pas pourquoi les rapports ne seraient pas renversés. L'on sait que pour saint Thomas, le bien privé de la grâce vaut plus que tout l'univers de la nature. Maritain, faisant état de ce principe, affirmera que le bien commun temporel de la société politique est ordonné comme tel au bien spirituel privé de toutes et chacune des personnes.

Jusqu'à quelle échelle de biens communs, la personne a-t-elle le droit d'émerger ainsi au-dessus des différentes sociétés dont elle est membre, au nom de sa spiritualité ou de son ordination directe à Dieu ? Pour autant qu'il s'agit de la comparer aux biens communs créés, il semblerait selon Maritain qu'elle les dépasse tous à certains égards :

La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers ; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat<sup>1</sup>.

La loi de la primauté du bien commun ne jouerait sans limite que dans la relation personnelle de l'âme avec Dieu, bien commun extrinsèque voulu d'abord pour lui-même avant d'être voulu pour la béatitude subjective de l'âme. Et même là, aux yeux de Maritain, il semblerait qu'il n'y ait plus lieu de parler de la primauté du bien commun, puisqu'en un certain sens, le bien de la personne sera le bien commun.

<sup>1</sup> Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, [ c. 1947 ], p. 11.



Et là, dans l'identification intentionnelle de chaque âme à l'essence divine, expire en un sens la loi de la primauté du bien commun sur le bien personnel parce que le bien personnel est alors le bien commun<sup>2</sup>.

Le bien personnel de chacun des bienheureux est aussi divin que le bien commun séparé de l'univers entier: il est identiquement ce même bien, spirituellement possédé<sup>3</sup>.

Certains défenseurs de la primauté du bien commun ne souscriraient pas facilement à une telle thèse. Elle ne fait pas assez large la part du bien commun. Pour eux, la primauté du bien commun doit jouer si rigoureusement qu'elle n'autorise pas le bien commun à se placer au service du bien privé, celui-ci dût-il appartenir à un ordre supérieur. Si d'aventure, certains biens communs sont subordonnés au bien de la personne, ce n'est pas au nom de son bien privé que la personne se les ordonne, mais c'est en tant qu'elle-même s'ordonne à un bien commun supérieur. Il ne convient pas alors de comparer bien commun à bien privé, mais bien commun inférieur à bien commun supérieur.

Cette façon de s'exprimer, à supposer qu'elle serait exempte de toute erreur et équivoque au point de vue des relations sociales de la personne, en plus d'ignorer le principe, ci-haut mentionné, de saint Thomas, qui règle les relations entre le bien privé d'un ordre supérieur et le bien commun d'un ordre inférieur, s'inspire à tort de la crainte d'accorder une valeur trop grande à la personne humaine et de favoriser l'individualisme qu'on veut combattre de part et d'autre. Pour autant que Maritain est ici concerné, une telle accusation pèche par ignorance de l'état de la question. Nous ne saurions trop rappeler que la transcendance dont il est question doit être entendue par rapport à certains biens communs et non en fonction de la notion générale de bien commun. Les critiques habituellement adressées à Maritain n'omettent-elles pas de tenir compte de la perspective ordinairement restreinte dans laquelle Maritain s'est placé? Les problèmes à résoudre ressortissent principalement au domaine social. C'est donc surtout dans ses relations à la société que l'étude de la personne est abordée. Or la personne en raison de son ordination directe à Dieu dépasse tout bien commun d'ordre temporel et poli-

<sup>2</sup> IDEM, *ibid.*, p. 78.

<sup>3</sup> Charles JOURNET, *La cause matérielle de l'Eglise glorieuse*, dans *Nova et Vetera*, janvier-mars 1945, p. 86: cité par Jacques MARITAIN, *opus cit.*, p. 78.



tique. La société est pour l'homme et non l'homme pour la société. La grande menace du jour faite à la personne, c'est la perte même de son identité au sein des régimes totalitaires. Il convenait donc de mettre l'accent sur l'éminence de la personne par quoi elle se soustrait aux exigences grégaires de l'État.

Est-ce à dire que Maritain n'a pas abordé la question du bien commun, ou n'en a pas tenu compte dans son extension et compréhension métaphysique ? Les premières œuvres de philosophie sociale — telles: *Trois Réformateurs*, 1925; *Du régime temporel et de la Liberté*, 1933; *Humanisme intégral*, 1936 (2<sup>e</sup> édition, 1947); *Scholasticism and Politics*, 1939; *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle*, 1939 (2<sup>e</sup> édition, 1945) — manifestent moins de préoccupations métaphysiques que des soucis de philosophie sociale. Mais son dernier ouvrage sur *La Personne et le Bien commun* fait à ce sujet des mises au point jusque dans le domaine proprement métaphysique afin de faire cesser certains malentendus. Le lecteur qui au départ se serait départi de tout esprit polémique et de préjugés, ne saurait conserver de doute sur la pureté thomiste de la doctrine de Maritain en ce qui a trait à la vocation de la personne. Sa doctrine personnaliste est aussi une doctrine de la primauté du bien commun, « une doctrine, comme il le dit lui-même, qui affirme aussi, à chaque degré de l'analogie de l'être, la supériorité du bien commun <sup>4</sup> ».

Ses adversaires pourraient faire état, contre notre interprétation, d'un de ses paragraphes commandant tout le débat et qui attribue à la personne une transcendance quasi absolue:

La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique, bien commun intrinsèque de l'univers <sup>5</sup>.

Dans cette citation, les expressions « transcende tout bien commun créé » et particulièrement « bien commun intrinsèque de l'univers » sont de nature à inquiéter les tenants de la primauté du bien commun. Mais ce ne serait pas la première fois qu'au détriment de la principale règle de l'interprétation des textes, on taille à tort et à travers sans livrer au lecteur l'esprit du contexte. Ici, les nuances

<sup>4</sup> Jacques MARITAIN, *opus cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> IDEM, *ibid.*, p. 11.

de ces déclarations nous sont fournies par les réflexions subséquentes et surtout par une note marginale à la page suivante, dont on ne saurait exagérer l'importance pour l'interprétation du personalisme de Maritain. Il n'y a pas lieu, pour le moment, de commenter au long ce texte puisqu'il nous sera donnée l'occasion d'y revenir. Signalons toutefois que la personne singulière dans l'ensemble de la cité terrestre ou céleste, ne se voit jamais accorder une primauté absolue sur cet ensemble par rapport à une même catégorie de biens.

En revanche dans ce même ordre surnaturel chaque personne, voulue et aimée pour elle-même et pour la communication de la divine bonté qui lui est faite, est voulue et aimée aussi et *d'abord* pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux<sup>6</sup> . . .

Ce dernier texte n'est pas sans préciser la portée de cette transcendance de la personne sur le bien commun intrinsèque de l'univers, Il importe dès maintenant de le commenter quelque peu. Lorsque Maritain parle de transcendance de la personne singulière, il ne faut pas nécessairement comprendre par là la transcendance du *bien privé*, c'est-à-dire des actes immanents de connaissance et d'amour par lesquels la personne se parfait subjectivement. Entendu ainsi, le bien personnel ne transcende, pour autant qu'on s'en tient aux propos explicites de l'auteur, le bien commun d'ordre inférieur. On peut soutenir en ce sens que le bien temporel politique est ordonné aux actes spirituels et subjectifs de toutes et de chacune des personnes; que dans l'hypothèse où une seule personne serait élevée à l'ordre surnaturel, tout l'univers serait ordonné au bien surnaturel subjectif de cette unique personne. Outre cette transcendance on peut parler d'une autre transcendance qui convient à la personne en vertu de l'excellence du bien objectif avec lequel elle vient en contact direct. Ainsi grâce à son ordination directe à Dieu, bien commun extrinsèque, ordination propre à chaque personne singulière, elle dépasse tout bien commun intrinsèque et immanent de l'univers créé ou de la société. Par là on ne prétend pas que l'acte immanent spirituel de chacune est de soi un bien supérieur à l'ensemble des actes immanents spirituels de toute la cité, mais on veut tout simplement souligner qu'avant d'être ordonnée à quelque bien commun créé, la per-

<sup>6</sup> IDEM, *ibid.*, p. 14, en note.



sonne est d'abord voulue pour Dieu et que par voie de conséquence elle doit diriger et orienter ses actes de connaissance et d'amour sur Dieu avant de les porter sur tout bien créé. En aucune manière le bien commun créé ne doit ni ne peut nuire à ses devoirs envers Celui avec lequel elle a le privilège d'entrer en contact direct. Cette ordination étant assurée, le bien commun même créé garde la primauté sur le bien privé de la personne par rapport à une même catégorie de biens. En un mot la transcendance de la personne réfère quelquefois au bien privé subjectif, quelquefois à la personne pour autant qu'elle est apte à atteindre le bien commun souverain. Il y a lieu, même dans ce dernier cas, de parler de transcendance, puisque dans son ordination à ce bien suprême, elle dépasse toute ordination à tout bien commun créé. D'autre part à l'égard de l'ultime bien commun, il ne convient plus de parler de la transcendance de la personne, mais simplement de la primauté du bien commun, puisqu'alors l'âme se trouve en face du bien infini qui la déborde d'une façon infinie, ainsi que la participation qu'elle a à la bonté infinie. Schématisant toutes ces vues, Maritain écrira que la personne est d'abord ordonnée à Dieu, deuxièmement à l'ordre intrinsèque de l'univers et enfin à elle-même, c'est-à-dire à l'action immanente par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée<sup>7</sup>.

Ces considérations préliminaires, en soulignant les principales difficultés, nous permettent de déterminer l'objet précis de la présente étude. Peut-on parler de personnalisme thomiste ? ou encore le personnalisme de Maritain est-il d'inspiration thomiste en dépit de la distinction individu-personne que nous avons reconnue étrangère à la lettre et à l'esprit de saint Thomas ?

Le principe fondamental du personnalisme de Maritain, nous le trouvons énoncé dans le texte déjà cité :

La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat<sup>8</sup>.

La doctrine de saint Thomas contient-elle semblable transcendance au sujet de la personne ? Dans le cas d'une réponse affirmative, la

<sup>7</sup> IDEM, *ibid.*, p. 13, note 1.

<sup>8</sup> IDEM, *ibid.*, p. 11.



doctrine de Maritain ne doit plus apparaître paradoxale dans l'École thomiste. Cette thèse est sans doute inacceptable à ceux qui ne veulent voir dans le personnalisme qu'un retour à l'individualisme, ou qui ne voient dans cette transcendance qu'une opposition radicale à la primauté du bien commun. Pourtant le personnalisme de Maritain est bien loin de l'individualisme et la transcendance, qu'il revendique, s'accorde avec une doctrine sur la primauté du bien commun.

[ . . . ] l'on voit qu'il n'est rien de plus illusoire que de poser le problème de la personne et du bien commun en termes d'opposition. Ce problème se pose en réalité en termes de subordination réciproque et de mutuelle implication<sup>9</sup>.

Et plus loin :

L'homme partie de la société [ . . . ] renonce au besoin à des activités plus nobles en elles-mêmes que celles du corps politique pour le *salut de la communauté*; [ nous soulignons ] la vie sociale impose à sa vie de personne, prise comme partie du tout, bien des contraintes et des sacrifices<sup>10</sup>.

Dans la même ligne de pensée, il écrivait à la page 57 :

[ . . . ] quand elle [ la personne ] entre au-dessus de la vie sociale dans la vie solitaire de l'esprit, quand elle quitte les banquets de la vie commune pour se nourrir des transcendants . . . quand elle obéit à Dieu plutôt qu'aux hommes, en cela elle sert encore le bien commun de la cité d'une manière éminente.

Les réflexions présentes voudraient déterminer dans quelle mesure il est légitime de parler de la transcendance de la personne par rapport au bien commun de la cité des justes et des bienheureux. Une étude plus complète, que nous avons présentée ailleurs<sup>11</sup>, demanderait d'examiner la situation de la personne en face des autres biens communs comme celui de l'univers et celui de la société politique. Faute d'espace, nous avons dû nous restreindre à l'étude du bien commun où saint Thomas fait jouer avec un maximum de nuances les principes commandant le débat. Toutefois la conclusion de ce travail tiendra compte des résultats de notre enquête sur les autres biens communs.

<sup>9</sup> IDEM, *ibid.*, p. 58.

<sup>10</sup> IDEM, *ibid.*

<sup>11</sup> *Individu et personne dans le personnalisme de Maritain*, Thèse de doctorat en philosophie présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, 1952, 352 p.

Pour mieux amorcer la discussion, qu'on nous permette de relever quelques textes en faveur soit de la transcendance de la personne, soit de la primauté du bien commun.

## B. QUELQUES TEXTES

### EN FAVEUR DE LA TRANSCENDANCE DE LA PERSONNE.

C'est une idée plutôt propre à Maritain de comparer cette transcendance à celle d'un tout. Toutefois, elle est fortement suggérée par certaines façons de parler de saint Thomas dont nous reproduisons la suivante en guise d'illustration :

Naturæ autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ; nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia<sup>12</sup>.

D'ailleurs l'importance que saint Thomas donne à l'individu intellectuel comme objet de la Providence divine, nous invite à concevoir la personne à la façon d'un tout. L'individu matériel a été voulu dans l'intention de la nature pour le bien de l'espèce, parce que la nature veut d'abord ce qui est permanent. Ce qui arrive en effet d'une façon perpétuelle semble bien être premier dans l'intention de la nature. Or parmi les choses corruptibles

[ . . . ] nihil est perpetuum et semper manens nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio [ par laquelle l'espèce est sauvée ]; ex parte vero animæ quæ incorruptibilis est competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore<sup>13</sup>.

En d'autres termes, l'individu spirituel, grâce à sa spiritualité, va finaliser les intentions de la nature, à la manière du tout de l'espèce à l'égard des individus matériels. L'individu intellectuel possède la transcendance et la valeur d'un bien commun et par conséquent d'un tout parce qu'il est voulu comme permanent et perpétuel.

Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem sed etiam secundum individuum<sup>14</sup>.

C'est pourquoi, saint Thomas déclare-t-il que la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: « persona significat id quod

<sup>12</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 112.

<sup>13</sup> *S.T.*, I<sup>a</sup>, q. 98, a. 1.

<sup>14</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 113.

est perfectissima in tota natura<sup>15</sup> », puisque la Providence prend soin de chacune pour elle-même: « Substantiæ intellectuales gubernatur propter se, alia vero propter ipsas<sup>16</sup>. »

### C. QUELQUES TEXTES

#### EN FAVEUR DE LA PRIMAUTÉ DU BIEN COMMUN.

D'autre part on peut tout aussi facilement produire d'autres textes de la *Somme contre les Gentils*, qui semblent placer le bien de l'univers et l'ordre du tout au-dessus de la personne.

Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum . . . Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est præcipue volitum et causatum a Deo<sup>17</sup>.

Et encore:

Ultimus autem finis divinæ voluntatis est bonitas ipsius cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectum<sup>18</sup>.

La solution de notre problème consistera maintenant à discerner, entre ces deux séries de textes, le point de rencontre qui fera s'évanouir les contradictions apparentes.

En ce qui regarde les deux dernières citations, deux remarques sont d'abord de mise. Il nous paraît un peu osé de les rejeter tout simplement, quand on veut établir une doctrine du bien commun, sous prétexte que saint Thomas n'a pas l'intention dans ce lieu de décrire les rapports entre la personne et le bien commun. Nous concédons qu'il ne s'agit pas ici du bien commun politique et de la personne. Le bien commun auquel il est fait allusion est de beaucoup plus universel. Nous concéderons encore au père Eschmann<sup>19</sup> que l'objet premier de l'intention de saint Thomas est de montrer contre le nécessitarisme arabe qu'il y a une providence qui gouverne toute chose. Saint Thomas s'en explique ouvertement à la fin du

<sup>15</sup> *S.T.*, I<sup>a</sup>, q. 29, a. 3.

<sup>16</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 112.

<sup>17</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 64.

<sup>18</sup> *IDEM*, *ibid.*,

<sup>19</sup> Th.-I. ESCHMANN, o.p., *In Defense of Jacques Maritain*, dans *The Modern Schoolman*, 22 (1945), p. 190. et suiv.



chapitre soixante-quatrième, au livre troisième de la *Somme contre les Gentils*:

Per hoc autem excluditur error antiquorum nautalium qui qui dicebant omnia ex necessitate materiæ provenire, ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiæ ordine<sup>20</sup>.

Voici comment la preuve en est élaborée. Dieu a créé toute chose par son intelligence et sa volonté. Or Dieu ne pouvait avoir d'autre fin que sa bonté à manifester. Sa bonté toutefois se réalise plus parfaitement dans l'ordre. Mettre de l'ordre, qu'est-ce sinon gouverner toute chose. L'argumentation repose tout entière sur ce principe accepté par les philosophes arabes comme un *dictum authenticum*, que ceux-ci ne sauraient mettre en doute: « Id autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi quod est maxime perfectum<sup>21</sup>. »

Il est donc vrai que les préoccupations politiques sont étrangères au texte. Ce serait toutefois risquer de laisser croire que saint Thomas ne parle pas formellement, que de ne pas reconnaître dans ces chapitres une doctrine formelle sur la destinée des personnes en face de l'univers et par voie de conséquence des aperçus précieux sur le bien commun, qui est l'objet propre de la providence<sup>22</sup>.

D'un autre côté, et c'est là notre seconde remarque, il convient d'user de circonspection, de garder surtout le sens des nuances et de l'analogie dans l'interprétation d'un *dictum authenticum* médiéval tel que, nous dit le père Eschmann, o.p., en se rapportant au père Chenu, o.p., le principe « *bonum commune est divinius* » ou encore « *quod est optimum in rebus existens est bonum universi.* » Un *dictum authenticum* est, au moyen âge, un principe qui tient son autorité des Pères ou des grands philosophes. Personne ne pense à le discuter, mais tous pensent à l'interpréter. Car on se rendait bien compte, en raison de sa généralité, que la formule, telle quelle, pouvait entraîner de fâcheuses équivoques.

Unde, dit saint Thomas, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quæ cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis ser-

<sup>20</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 64.

<sup>21</sup> In XII *Metaph.*, lect. 52.

<sup>22</sup> *S.T.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 19, a. 10.

vatur, non sunt contemnenda aut abjicienda: sed nec etiam ea extendere oportet, sed *exponere reverenter* <sup>23</sup>. [ Nous soulignons. ]

Aussi le père Chenu nous recommande-t-il, dans une note marginale, à la page où il vient de citer saint Thomas,

[ . . . ] d'avoir présent à l'esprit le principe de ce traitement des « autorités ». Car souvent tel commentaire, tel développement, telle distinction, roule autour d'un « authentique », d'un terme ou d'un aphorisme traditionnel, dont discrètement est redressé le sens ou limitée la portée . . . Cette observation, entre beaucoup d'autres, serait à marquer vivement dans une introduction à un commentaire historico-doctrinal de la *Somme* <sup>24</sup>.

Compte tenu de ces deux remarques, nous pouvons maintenant aborder l'étude de l'antinomie entre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun.

## II. — LA PERSONNE ET LA CITÉ DES JUSTES.

Admis que la vie politique puisse se transformer en fruits d'épanouissement pour la personne, on ne peut s'empêcher de constater tout de même une certaine tension, qui persiste, entre la vie contemplative et la vie active pour autant que la première représente en soi le plus grand bien de la personne singulière duquel elle tend à se rapprocher et qui demeure toujours subordonné à tout bien commun d'ordre pratique. S'il est vrai que la félicité absolue de la personne se mesure au degré de vie contemplative dont elle jouit, ainsi que l'affirme saint Thomas, on peut légitimement se demander, en tenant compte des nécessités de la vie présente, quelle part on devra accorder à l'une et à l'autre.

Et sic patet quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis speculari, magis competit esse felices . . . Unde sequitur quod felicitas principaliter sit quædam speculatio <sup>25</sup>.

La règle qui équilibrera cette tension et fera même à l'occasion préférer l'action à la contemplation est celle de la charité. L'action, nous a déjà dit saint Thomas, devient quelquefois préférable parce que plus utile au salut du prochain.

Unde activa quantum ad hanc partem quæ saluti proximorum studet est utilior quam contemplativa <sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cité par M.-D. CHENU, o.p., *Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Divus Thomas*, 28 (1925), p. 282.

<sup>24</sup> M.-D. CHENU, o.p., *art. cit.*, *ibid.*

<sup>25</sup> *In X Eth.*, lect. 12: PIROTTA, n° 2125.

<sup>26</sup> *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1.



Puis prenant à son compte les paroles de saint Augustin au XIX *De Civitate Dei*:

[ . . . ] negotium justum, scilicet vitæ activæ suscipit *necessitas caritatis* . . . Si autem imponitur [ sarcina ] suscipienda est, propter necessitatem caritatis<sup>27</sup>. [ Nous soulignons. ]

C'est donc sur le terrain de la charité qu'il convient de poursuivre la discussion sur l'étendue de la transcendance de la personne. La charité serait-elle davantage centrée sur le bien de la personne ou sur le bien commun ? Quelqu'un doit-il préférer sa propre contemplation à la contemplation de l'ensemble des personnes ? Pour mieux répondre à cette question, nous devons nous transporter dans la société des bienheureux et des justes, société surnaturelle où l'unique loi est celle de la charité et de la contemplation divine. Que nous prescrit la charité sur l'amour de soi, du bien commun extrinsèque et intrinsèque de la cité céleste ? Cette étude nous réserve des éclaircissements, d'autant plus précieux sur la question du bien commun et de la personne, que saint Thomas compare souvent les rapports établis par la charité entre les créatures et Dieu à ceux qui relient les parties à un tout.

La cité des justes signifie le corps mystique de l'Église dont les membres sont liés entre eux et à Dieu par la charité, société qui doit trouver son achèvement dans la cité céleste selon que ses membres communieront personnellement à la vision béatifique de leur fin ultime: Dieu bien commun extrinsèque de la cité céleste.

Il existe un ordre bien défini dans nos rapports de charité chrétienne envers Dieu, nous-mêmes et le prochain. De plus il convient de distinguer dans la charité des degrés qui varient selon l'*intensionem* et l'*objectum*. Tout ordre dit une relation de priorité et de postériorité. D'autre part *prius et posterius* se dit par rapport à un principe. Là où se trouve un ordre, se rencontre aussi un principe d'ordination<sup>28</sup>. Or dans l'amitié, ce qui est principalement aimé est ce qui est le principe du bien sur lequel se fonde cette amitié. L'amitié divine, ayant son principe en Dieu, en cette béatitude qui s'identifie avec Dieu et qui est communiquée aux participants, il découle de cela que le premier aimé dans cet ordre sera Dieu lui-même. Les autres

<sup>27</sup> Cité par Saint THOMAS, *S.T.*, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 182, a. 1, ad 3.

<sup>28</sup> *S.T.*, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 1.



seront aimés selon leur degré de proximité avec le principe de cette amitié. Le « moi » passera après Dieu, puisqu'il tient de Dieu même le fondement de son amitié avec lui. Tandis que mon amitié avec Dieu est fondée sur ma participation à cette béatitude, mon amitié avec le prochain, tout en comportant le même fondement, ne repose que sur mon association (*coassociatio*) avec lui dans la participation à cette béatitude, coassociation, qui fonde, comme dit saint Thomas, une dilection *secundum unionem in ordine ad Deum*<sup>29</sup>. Or comme l'amour s'appuie sur une certaine unité — substantielle ou accidentelle — entre l'objet aimé et le sujet aimant, il est clair que l'amour sera plus grand là où l'unité est plus parfaite. Avec son « moi » la personne possède une unité substantielle d'identification; avec son prochain, une unité de similitude, ou plutôt une *unio*<sup>30</sup>. Par conséquent, la charité demandera que la personne singulière se préfère au prochain.

Est-ce là le dernier mot sur la transcendance de la personne singulière? Loin de là. Il ne suffit pas d'invoquer le principe qui veut que la charité bien ordonnée commence par soi-même, pour en conclure péremptoirement à la supériorité de la personne singulière. Car on n'a mis ici en opposition que son bien privé personnel au bien privé du prochain. Or l'addition des biens privés de la multitude ne change rien à leur caractère de bien privé et ne les rendra pas comme tels préférables à mon bien personnel. La comparaison à faire dans le débat doit s'établir entre le bien commun et le bien privé de la personne et non entre deux biens privés. Aussi faudra-t-il conduire le débat sur le terrain des rapports de la charité avec le bien commun comme tel. Sur ce terrain, qui, du bien commun ou de l'amour de soi-même, détient la primauté?

Saint Thomas, se demandant à l'article 4 de la *Secunda Secundæ* si l'homme doit s'aimer lui-même en charité plus que le prochain, se pose l'objection suivante: la charité ne recherche pas ses intérêts personnels et par conséquent par la charité on aime plus le prochain que soi-même.

Caritas non quærit quæ sua sunt, répond-il, sic intelligitur quia communia propriis ante ponit. Semper autem commune bonum est magis

<sup>29</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. 26, a. 3.

<sup>30</sup> IDEM, *ibid.*

amabile unicuique quam proprium bonum: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui-ipsius, ut dictum est<sup>31</sup>.

La pensée de saint Thomas semble bien explicite sur ce point. La charité préfère les intérêts de l'autre à ses intérêts personnels, lorsque cet autre s'identifie avec le bien commun. Elle préfère en effet le bien commun au bien privé puisqu'il est plus aimable pour chacun que son propre bien privé. Une argumentation identique est suivie dans le *De Caritate*, a. 9, ad 15, et dans la *Somme*, II<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 26, a. 3, ad 1.

Secundum ea quæ pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisquis debet<sup>32</sup>.

Pour autant que les textes précédents sont concernés — les réserves à faire viendront plus tard — la charité, portant sur le bien commun, place le juste dans le rapport de partie à tout. Or comme la vocation de la partie est d'aimer le tout plus qu'elle-même et de s'aimer comme ordonnée au tout, chaque juste n'est-il pas appelé à aimer Dieu ou même (avec réserve toutefois) le bien commun intrinsèque et immanent de la société des justes, pour lui-même avant de l'aimer pour soi, c'est-à-dire de l'aimer dans son incommensurabilité avec son bien privé, l'aimer dans sa communicabilité à tous. Voilà donc ce à quoi semble m'ordonner la charité: « Caritas non quærit quæ sua sunt, [ . . . ] quia communia anteponit propriis. »

Cette conclusion, pour autant qu'elle revendique la primauté du bien commun, serait-elle la contradictoire de la position de Maritain? Sans faire état pour le moment des réserves à faire sur le principe de la primauté du bien commun, cette conclusion, dont nous parlons plus haut, doit pouvoir s'accorder avec une certaine transcendance de la personne puisque Maritain, qui est sans nul doute personnaliste, y souscrit sans ambages. Lisons, par exemple, les deux textes suivants:

En revanche dans ce même ordre surnaturel chaque personne, voulue et aimée pour elle-même et pour la communication de la divine bonté qui lui est faite, est voulue et aimée et aussi d'abord pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux,

<sup>31</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 26, a. 4, ad 3.

<sup>32</sup> *De Caritate*, a. 9, ad 15.



selon qu'aux multiples degrés de leur participation à la lumière de gloire les membres qui la composent voient l'Essence incréée<sup>33</sup>.

D'autre part, le bien propre de la personne comme individu, c'est-à-dire comme partie du tout créé dont la tête est le Verbe Incarné, est inférieur non seulement au bien commun divin de ce tout, mais à l'ensemble des biens humains et des communications de biens créés, qui dérivent dans ce tout de son union de grâce avec le bien incréé<sup>34</sup>.

La personne se voit dépasser par Dieu, bien commun suprême, elle se voit encore dépasser par l'ensemble des communications divines faites à la cité des bienheureux tout entière. Toutefois à la différence des parties qui entrent dans la composition des tous matériels (ruche d'abeilles), la créature intellectuelle est voulue pour elle-même et non pas seulement pour le tout créé, selon que chacune d'elle est invitée à s'unir à Dieu par la connaissance et l'amour.

Il y a pour l'Église une œuvre commune, qui est la rédemption continuée, et à laquelle chacun est ordonné, comme la partie à l'œuvre du tout; et cependant cette œuvre commune est ordonnée elle-même au bien personnel de chacun ou à l'union de chacun à Dieu même et à l'application du Sang rédempteur à lui, personne singulière<sup>35</sup>.

Cette ordination directe à Dieu passe, du point de vue objectif, avant l'ordination à tout bien créé. Et c'est au moins cette ordination qui fonde la transcendance attribuable à la personne à l'échelle de l'univers des personnes. Il ne s'agit pas nécessairement, comme on le voit, de la transcendance du bien privé de la personne sur l'ensemble des biens privés, mais d'une transcendance tout de même qu'il importe de ne pas négliger lorsqu'on défend la personne contre les empiètements des États totalitaires. D'ailleurs, nous verrons plus loin que même au niveau de la cité céleste, le bien privé de la personne reste à un point de vue préférable par celle-ci à l'ensemble de la cité céleste, car chaque personne singulière est plus attachée à sa propre béatitude qu'à la béatitude de toute la cité, même si les autres jouissent à un degré infiniment supérieur de la vision béatifique. Cette supériorité du bien commun n'est donc pas de tout point absolue. Il y aura toujours dans la personne singulière un nœud de résistance, un seuil que Dieu même n'ose pas outrepasser. Car c'est les limites imposées par le respect de la liberté humaine et de la nature même de la créa-

<sup>33</sup> Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*, dans *Revue thomiste*, 46 (1946), p. 239, note 3.

<sup>34</sup> IDEM, *ibid.*, p. 270.

<sup>35</sup> IDEM, *ibid.*, p. 209.



ture, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, que Dieu fait passer le bien du tout avant le bien privé de la personne. Le lecteur voudra bien ne pas perdre de vue ces réserves, sur lesquelles d'ailleurs nous reviendrons plus explicitement, dans l'étude des rapports de la personne et de la charité avec le bien commun de la cité céleste. Ce bien commun étant double, bien commun extrinsèque et bien commun intrinsèque, nous en aborderons l'examen successivement.

#### A. LA CHARITÉ ET LE BIEN COMMUN EXTRINSÈQUE <sup>36</sup>.

Au-dessus de l'univers de la nature, saint Thomas conçoit Dieu comme un tout transcendant, un bien commun extrinsèque. Dieu, étant la source universelle des êtres, est en même temps le terme universel vers lequel ils tendent et qu'ils aiment, en tant que parties, plus qu'eux-mêmes.

Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter totum; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quælibet res est bona est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinatur sicut in finem in unum bonum quod est Deus <sup>37</sup>.

Il s'ensuit que les êtres créés aiment mieux ce bien commun qu'eux-mêmes:

Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam <sup>38</sup>.

Le Docteur Angélique aura recours à la même raison, à savoir que Dieu est un bien commun, pour montrer que les anges, d'un mouvement naturel préfèrent Dieu à leur bien propre.

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continentur etiam angelus et homo et omnis creatura . . . sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliter diligit Deum quam seipsum <sup>39</sup>.

On prendra soin de noter que le *bonum universale* en question est un *bonum universale in causando*, et non pas un *bonum universale*

<sup>36</sup> Charles DE KONINCK, *In Defense of St. Thomas Aquinas: A Reply to Father Etchmann's Attack on the Primacy of the Common Good*, dans *Laval théologique et philosophique*, 2 (1945), p. [9]-16.

<sup>37</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 17.

<sup>38</sup> *Quodlibet* 1, q. 4, a. 8c; *S.T.*, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 109, a. 3c.

<sup>39</sup> *S.T.*, I<sup>a</sup>, q. 60, a. 5.

*in prædicando*. Le *bonum universale in prædicando* désigne la notion de bien en autant qu'elle est commune à tout être; le *bonum universale in causando*, un bien comme « *perfectivum alterius per modum finis* ». C'est selon cette deuxième acception que Dieu est bien commun, puisqu'il est la fin universelle des êtres. Le texte suivant illustre la différence entre ces raisons de bien tout en passant à l'application à Dieu.

Præterea, quanto aliquod bonum est communius tanto divinius ut patet in I Ethic., cap. 1. Sed bonum corporale communius est quam spirituale: qua corporale ad plantas et animalia bruta extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali præeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quærenda <sup>40</sup>.

Telle est l'objection que saint Thomas se pose: plus le bien est commun plus il est divin. Or le bien corporel, étant commun à trois catégories d'êtres, doit être plus divin et préférable en conséquence au bien spirituel. A cette objection il répondra:

Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquid dicitur esse commune Uno modo per prædicationem; hujusmodi autem commune non est *idem numero in diversis* repertum; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem *unius ejusdem rei secundum numerum*; et hæc communitas maxime potest in his quæ pertinent ad animam, inveniri; quia per ipsam attingitur ad *id quod commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum*; et ideo ratio non procedit <sup>41</sup>. [Nous soulignons.]

Cette distinction, en plus d'avoir une importance particulière pour l'établissement et la compréhension des considérations à venir, détermine le sens d'une déclaration de saint Thomas, dont on pourrait argumenter pour soutenir que la charité ne nous met pas avec Dieu dans le rapport de parties à tout. L'objet de la charité, nous dit l'article n'est pas le bien commun, mais le bien suprême. Donc Dieu ne peut être aimé en charité comme bien commun.

Bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum.

Le contexte de cette citation constitue une réponse à l'objection que l'on fait. Saint Thomas se demande si la charité est une vertu spéciale. Voici alors l'objection qu'il se pose:

Præterea bonum est objectum generale omnium virtutum: nam virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum redit Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet objectum generale; et ita est generalis virtus.

<sup>40</sup> In IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1, qa 1, obj. 3.

<sup>41</sup> IDEM, *ibid.*, réponse à l'objection 3.



L'objection veut donc que l'objet de la charité soit le bien prédicable de toute autre vertu. Or pour distinguer ce bien commun *in prædicando* de l'objet de la charité, saint Thomas répondra que la charité ne porte pas sur le bien commun (*in prædicando*), mais sur le bien suprême. Mais il n'exclue pas, par là, qu'elle puisse porter sur le bien commun *in causando*, même si d'abord et avant tout la charité n'a pas comme objet formel ce *bonum commune in causando*.

Ainsi donc Dieu est-il pour saint Thomas un bien commun, *bonum commune in causando*, c'est-à-dire qu'il est le même bien numériquement pris auquel participe tous ceux atteints par sa causalité. Bien commun, dans le sens formel bien qu'analogique du terme, à l'égard de qui les créatures ont la condition de partie. Tel est Dieu dans ses relations avec l'univers de la nature ? Seront-elles différentes dans l'univers de la cité céleste ?

La charité surnaturelle ne détruit pas les relations naturelles entre Dieu et les créatures. Au contraire elle les perfectionne. C'est ce que saint Thomas écrit dans la *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, q. 60, a. 5.

Alioquin, si naturaliter [angelus et homo] plus diligeret seipsum quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non *perficeretur* per caritatem, sed *destrueretur*. [Nous soulignons.]

Il convient de faire remarquer, avant de passer outre, que la charité n'ordonne pas à Dieu comme au bien de l'univers de la nature et de la création, mais à Dieu dans le mystère de la déité, qui nous sera révélé *sicuti est*. La charité nous ordonne à Dieu, bien commun de cette société céleste formée par les trois Personnes et par les âmes entrées par participation dans la gloire de Dieu. C'est pourquoi saint Thomas écrira :

Omnes qui *vident ipsam Dei essentiam* moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta et *secundum quod est bonum commune*. Et quia in *quantum est bonum commune* naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam impossibile est quin diligat<sup>42</sup>.

Puisque Dieu dans le mystère de sa déité est le bien commun de la cité céleste, les membres de cette société seront soumis à la loi de la primauté du bien commun. Ils aimeront Dieu en charité plus qu'eux-mêmes. Cette loi s'accorde avec celle de la charité qui veut que

<sup>42</sup> S.T., I<sup>a</sup>, q. 60, a. 5, ad 5.



Dieu soit d'abord aimé pour lui-même avant d'être aimé pour la béatitude subjective.

Saint Thomas a donc transporté dans l'ordre surnaturel les lois qui régissent l'ordre naturel. Aussi utilisera-t-il, pour en parler, l'analogie de l'univers de la nature.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus: scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ . . .

Puis, il expose dans la première partie du parallèle comment toute chose aime Dieu plus qu'elle-même, puisque *unaquæque pars naturaliter plus amat bonum commune totius quam particulare bonum proprium*. Il introduit ensuite avec un *a fortiori* la seconde partie du parallèle qui réfère au bien de la grâce.

Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participari possunt<sup>43</sup>.

Pourquoi devons-nous préférer Dieu à nous-mêmes ? Saint Thomas donne comme raison de cette préférence que Dieu est un bien commun.

La solution première du même article confirme cette doctrine. Notre amitié avec Dieu n'est pas fondée sur l'amour de soi, comme il en est des amitiés où le bien de l'amitié a raison de bien particulier. Mais le bien de l'amitié divine a raison de bien commun et c'est pourquoi il doit être préféré à notre propre bonheur.

Philosophus [amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum . . . Ergo magis se debet diligere quam Deum] loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum quod est objectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius<sup>44</sup>.

Un fait très clair se dégage jusqu'ici de l'analyse des textes ci-haut donnés: tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, la créature intellectuelle apparaît comme une partie à l'égard du tout divin, bien commun extrinsèque. Quelques gloses supplémentaires autour de cette vérité ne seront pas inutiles pour situer la créature en face de Dieu comme bien commun.

<sup>43</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 3.

<sup>44</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 3, ad 1.

Dieu, devant la créature, a l'universalité, la transcendance et l'incommensurabilité du bien commun. Corrélativement, la créature a, par rapport à Dieu, raison de partie et de bien privé. Elle se sent déborder de toute part dans sa capacité de saisir Dieu, parce que le bien qu'elle a le privilège d'aimer est plus grand que son bien privé. Sa béatitude subjective est infiniment dépassée par la béatitude objective. En Dieu seul, se trouvent réalisées l'identification et l'adéquation entre ces deux réalités. Si Dieu était commensurable avec la créature, il s'ensuivrait que la partie deviendrait le tout. Vouloir rendre Dieu commensurable avec la créature, c'est faire de la partie un tout et se rendre responsable de la pire des perversions, celle-là même des anges déchus, qui ont aspiré à se faire l'égal de Dieu, c'est-à-dire à s'approprier le bien commun. Quand donc nous affirmons que la créature doit préférer le bien de Dieu à son bien propre et privé, nous ne faisons qu'affirmer sa condition de partie et la transcendance de Dieu comme bien commun.

Ce devoir s'étend bien au-delà. S'ordonner à Dieu comme à un bien commun, ce n'est pas seulement admettre l'incommensurabilité du bien suprême avec soi-même et conséquemment l'aimer plus que soi-même; mais cela comporte aussi de l'aimer dans sa communicabilité et dans ses communications. Le bien commun est incommensurable avec le bien privé en vertu précisément de son universalité, parce qu'il est à la fois le bien de tous et de chacun. En face de Dieu se communiquant actuellement à l'univers des créatures, l'âme ne peut s'empêcher de l'aimer plus qu'elle-même sans en même temps le vouloir dans sa diffusion à tous. L'aimer plus qu'elle-même, c'est pour elle l'aimer pour lui-même et selon lui-même. Or s'il est de fait engagé dans la communication de sa bonté, elle a le devoir de l'aimer selon l'état même dans lequel elle le voit. Telle est la ligne de conduite que saint Thomas a tracée aux citoyens de la cité céleste, ligne de conduite qui est dictée par la nature même de la charité surnaturelle. Aimer Dieu en charité exige de le vouloir dans sa permanence et sa diffusion. La vertu de charité rend le juste apte à exercer un tel amour comme les vertus politiques adaptent le citoyen à vouloir le bien commun de la cité terrestre dans son déversement sur tous les membres de la société. C'est le propre du tyran



de vouloir s'approprier, comme nous le disions, le bien de la cité pour son profit personnel. Aussi le bienheureux, comme citoyen céleste, doit-il se soumettre aux lois de la cité, demandant d'aimer le bien du tout dans sa communicabilité.

Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter uno modo ut habeatur et possideatur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum: [ . . . ] sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est amare civitatem<sup>45</sup>.

Puis saint Thomas passe à l'application dans l'ordre de la charité:

Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se ut permaneat et diffundatur [ . . . ] hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et hæc est caritas quæ Deum per se diligit et proximos qui sunt capaces beatitudinis sicut seipsos.

Notons en passant que c'est encore parce que la charité peut nous faire tendre à Dieu comme à un bien commun, que non seulement nous aimons en conséquence le prochain auquel s'étend aussi la bonté de Dieu, mais aussi que la charité fraternelle a la même nature que la charité pour Dieu. Son objet formel est le même et cette vérité apparaît avec évidence quand on tient compte que Dieu est un bien commun.

Caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti et non solum ut finem ultimum<sup>46</sup>.

Non seulement l'acte de charité fraternelle peut être ordonné à Dieu, fin ultime, comme tout autre acte de vertu, mais de plus il porte sur Dieu en raison de l'identité de son objet formel avec la charité pour Dieu. Or, comment peut-il en être ainsi, sinon que la charité pour Dieu s'étende jusqu'à aimer Dieu dans sa communicabilité et sa diffusion au prochain. Ce qui équivaut à l'aimer comme bien commun. C'est pourquoi la charité fera désirer que le prochain soit en Dieu et que Dieu soit en lui.

Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere ut in Deo sit<sup>47</sup>.

Amicitia caritatis [ . . . ] fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum angelis homines [ . . . ]

<sup>45</sup> *De Caritate*, a. 2.

<sup>46</sup> *De Caritate*, a. 5, ad 2.

<sup>47</sup> *S.T.*, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 25, a. 1.



Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit <sup>48</sup>.

La conclusion se dégage nettement. L'univers des bienheureux est réglé, lui aussi, par la loi de la primauté du bien commun. La charité envers soi-même, qui l'emporte sur la charité envers le prochain, s'incline devant la supériorité du bien commun extrinsèque et en un certain sens aussi, que nous expliquerons plus loin avec tous les correctifs voulus, devant la supériorité du bien commun intrinsèque. La charité m'ordonne d'abord à Dieu voulu pour lui-même avant de m'ordonner à moi-même, parce que son objet est un bien commun ou, en d'autres termes, parce qu'elle m'ordonne à Dieu comme bien commun.

On soulèvera ici une objection. L'objet formel « *per se primo* » atteint par la charité n'est pas Dieu sous la formalité de bien commun, mais comme objet de la béatitude.

Caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ <sup>49</sup>.

Finis ad quem principaliter terminatur caritas est ipsa beatitudo increata <sup>50</sup>.

Caritas facit hominem Deo inhærere propter seipsum; spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt <sup>51</sup>.

Aucun de ces textes ne donne, comme raison formelle de la charité, la raison de bien commun. Comment pouvons-nous dire que la charité nous ordonne à Dieu comme à un bien commun? Nous concédons l'objection sans accepter la conclusion qu'on en tire. De ce que la formalité spécifique de la charité ne soit pas Dieu sous l'aspect de bien commun, il ne découle que la charité ne puisse nous faire aimer Dieu comme bien commun. Expliquons-nous.

Dans l'hypothèse où une seule âme jouirait de la vision béatifique, Dieu, sans aucun doute, ne serait pas atteint sous la formalité de bien commun, mais bien sous celle de bien suprême, qui est l'objet de la béatitude divine: « *Beatitudo quantum ad objectum est summum bonum simpliciter* <sup>52</sup> . . . » La béatitude divine et son objet abstraient

<sup>48</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 25, a. 10; *De Carit.*, a. 4, ad 1; ad 2; a. 7; *In III Sent.* d. 28, a. 7; d. 27, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 2.

<sup>49</sup> *De Carit.*, a. 7; S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 23, a. 4; q. 24, a. 2, ad 2; *De Carit.*, a. 2, ad 8; ad 16; a. 4, ad 2; ad 5; a. 12, ad 16.

<sup>50</sup> *In III Sent.*, d. 28, a. 1, ad 5.

<sup>51</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 17, a. 6.

<sup>52</sup> S.T., I<sup>a</sup>, q. 26, a. 3, ad 1.

comme tels de l'aspect de bien commun. Celui-ci s'ajoute à Dieu dans sa relation à une multitude de bienheureux rendus participants de cette béatitude et constituant la cité céleste. L'objet de la charité est précisément l'objet de la béatitude divine. C'est la bonté incréée atteinte sous la lumière surnaturelle, pour autant qu'elle est aimable en soi et pour soi. La charité se présente comme une relation d'amitié avec Dieu, fondée sur la communication faite aux bienheureux de la béatitude divine. Cet amour, n'étant pas un amour de concupiscence, mais d'amitié, veut aimer Dieu « *ut ei bonum velimus* <sup>53</sup> ». Aimer Dieu pour lui-même, c'est l'aimer tel qu'il s'aime, vouloir qu'il soit heureux, qu'il soit ce qu'il est, ce complaire dans le bonheur qu'il trouve en lui-même. Rien dans ces formalités ne nous réfère à l'idée de bien commun. Certes l'âme qui serait seule avec son Dieu dans ce commerce d'amitié se trouverait encore devant un bien incommensurable qu'elle devrait aimer plus qu'elle-même, Dieu demeurant infiniment aimable et dépassant toutes les capacités subjectives de l'âme bienheureuse. « *Majus est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso* <sup>54</sup>. » La distance qui sépare alors Dieu de cette âme est celle qui existe entre le bien incréé et le bien créé, non pas entre le bien commun et le bien privé. On fera peut-être instance en disant que, si du moins l'âme seule devant son Dieu ne peut l'aimer dans ses communications actuelles à la cité, pour la bonne raison que dans l'hypothèse il n'y a pas de cité, du moins l'aime-t-elle dans sa communicabilité et qu'alors elle l'atteint en charité comme bien commun non pas communiqué, mais communicable. Nous concédons que la charité, en se portant sur Dieu qui embrasse sans morcellement tous les attributs divins, l'aimera selon toutes les qualités qui découlent de sa perfection infinie. Mais cela ne change en rien à la raison *per se primo* atteinte par la charité.

L'âme aimera donc Dieu formellement comme bien commun, quand Dieu se communiquera actuellement à une multitude de bienheureux. Et cela dans le même mouvement de charité qui la porte sur le *summum bonum*. Car, bien que l'objet formel de la charité ne soit pas la raison de bien commun, puisque la charité ne porte

<sup>53</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 23, a. 1.

<sup>54</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 3, ad 3.



pas d'abord et avant tout sur Dieu dans ses relations aux créatures, il reste que la charité faisant aimer Dieu comme il est concrètement, l'aimera aussi comme bien commun. Dieu s'est en fait communiqué à une société de bienheureux et de justes. Advenant l'existence d'une cité céleste, le bien suprême acquiert la transcendance d'un bien commun. Et la charité qui porte sur Dieu dans le mystère de sa béatitude personnelle, se prolonge dans l'amour de Dieu comme bien commun de la cité. Saint Thomas, qui s'est placé, la plupart du temps, dans cette perspective concrète, apportera, pour cette raison, comme motif de préférer Dieu au bien subjectif de l'âme, cette formalité de bien commun réalisée en Dieu, tête de la cité céleste. Se plaçant d'un point de vue abstrait, il aurait pu assigner une autre raison à savoir la perfection infinie et surabondante de Dieu, à laquelle d'ailleurs il fait allusion dans la *Somme théologique*:

Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia majus est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso <sup>55</sup>. [ Nous soulignons. ]

Mais, comme saint Thomas, ainsi que nous le disions, s'est placé dans la perspective d'une multitude de participants à un bien commun, c'est à cette raison de bien commun qu'il fait communément appel de préférence à toute autre pour déterminer les rapports de la charité que l'âme entretient avec Dieu.

#### B. LE BIEN COMMUN INTRINSÈQUE DE L'UNIVERS DES BIENHEUREUX ET LA PERSONNE SINGULIÈRE.

Certains personnalistes admettront sans difficulté que le bien commun extrinsèque de l'univers dépasse le bien de la personne. Admettraient-ils tout autant qu'il en est ainsi en ce qui regarde le bien intrinsèque et immanent, c'est-à-dire l'ensemble des communications divines faites à la cité tout entière? Maritain, personnaliste, souscrirait à la seconde assertion tout autant qu'à la première. En cela encore, il est facile de montrer que sa doctrine est conforme à saint Thomas.

Il suit de là qu'absolument parlant elle [ la personne ] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue

<sup>55</sup> S.T., II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. 26, a. 3, ad 3.



pour elle-même, ce qui n'empêche qu'à la différence des êtres irrationnels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu<sup>56</sup>.

De même dans l'ordre surnaturel, la personne voulue et aimée pour elle-même, « est voulue et aimé *d'abord* . . . pour la communication de la divine bonté qui est faite à la cité tout entière des bienheureux<sup>57</sup> . . . »

On aura reconnu sans peine, dans ces lignes, la doctrine de la primauté du bien commun, à laquelle saint Thomas a constamment recours dans la *Somme contre les Gentils* au sujet de l'ordre de l'univers, objet de la Providence divine. Pourquoi Dieu a-t-il créé les choses multiples, y est-il écrit, sinon pour représenter sa bonté plus adéquatement. Transposant ce principe dans l'univers des bienheureux, on peut affirmer, en toute sécurité, que la gloire de Dieu apparaît avec plus d'éclat dans l'ensemble hiérarchisé des bienheureux et de leurs actes personnels de contemplation que dans un seul. Nous voulons épargner ici au lecteur la répétition fastidieuse des textes déjà rapportés plus haut au sujet de la primauté du bien commun.

D'ailleurs la primauté du bien commun intrinsèque fait suite logique à la primauté du bien commun extrinsèque. La charité amène la personne à vouloir Dieu comme se communicant, autant dire, dans un sens, dans l'ensemble de ses communications créées avant de l'aimer dans la communication singulière qui lui est faite. Car le concert de tous constitue un hommage plus digne de Dieu que le témoignage d'un seul.

A ce niveau encore, devons-nous constater que la transcendance de la personne trouve sa limite dans l'excellence du bien commun auquel elle est en un sens d'abord ordonnée avant d'être voulue pour elle-même. La raison en est que le bien privé de la personne se trouve comparé à un bien commun du même ordre. D'où sous ce rapport l'application plus rigoureuse du principe de la primauté du bien commun. Cependant l'application de ce principe doit subir quelque correctif. Il n'y a que le souverain bien commun, Dieu, qui en jouisse sans réserve. Dans l'ordre du créé, nous entrons nécessairement dans le domaine du relatif et c'est ce qu'il importe de

<sup>56</sup> Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, p. 13, note 1.

<sup>57</sup> IDEM, *ibid.*

souligner dans la doctrine du bien commun. Remarquons d'abord que la personne ainsi partie et subordonnée au bien commun intrinsèque, n'entre pas dans ce tout à la façon d'une partie d'un tout matériel. En ce dernier cas, la partie n'a aucune raison d'être si ce n'est d'être faite pour le tout, tandis que les personnes et chacune d'entre elles, ainsi que nous l'avons déjà signalé avec Maritain et saint Thomas, sont gouvernées pour elles-mêmes. Car les personnes et chacune d'entre elles peuvent entrer en contact direct avec Dieu par leurs activités de connaissance et d'amour. Elles constituent, chacune pour elle-même, un monde, pour ainsi dire imperméable dont la première préoccupation est de s'ouvrir sur Dieu.

[ . . . ] cette œuvre commune est ordonnée elle-même au bien personnel de chacun ou à l'union de chacun à Dieu même et à l'application du Sang rédempteur à lui, personne singulière<sup>58</sup>.

On trouve en ces mots l'écho de certaines affirmations de saint Thomas, déjà relevées plus haut:

Substantiæ intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsa . . . Sola igitur intellectualis natura est propter se quæsitæ in universo, alia autem propter ipsam<sup>59</sup>.

A noter que cette sollicitude s'étend à la personne individuelle et singulière:

Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem sed *etiam secundum individuum*<sup>60</sup>.

Il est vrai que saint Thomas a ajouté un correctif, tendant à minimiser cette excellence de la personne. Ce soin spécial que la providence lui manifeste ne l'empêche pas d'être ultérieurement ordonnée à Dieu et aussi à la perfection de l'univers:

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsæ ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi<sup>61</sup>.

Monsieur Maritain a aussi respecté toutes ces nuances quand il écrit:

Chaque substance intellectuelle est faite 1° pour Dieu, bien commun séparé de l'univers, 2° pour la perfection de l'ordre de l'univers (selon qu'il est non seulement l'univers des corps, mais aussi des esprits) et 3° pour elle-même, c'est-à-dire pour l'action (immanente et spirituelle) par laquelle elle se parfait et accomplit sa destinée<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, article cité de la *R.T.*, 46 (1946), p. 209.

<sup>59</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 112.

<sup>60</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 113.

<sup>61</sup> *Cont. Gent.*, III, c. 112.

<sup>62</sup> Jacques MARITAIN, *La Personne et le Bien commun*, p. 13, note 1.



Cependant, chez les deux auteurs, on aura remarqué l'ordre de ces diverses ordinations. La personne est d'abord ordonnée à Dieu et ensuite à la perfection de l'univers: « In Deum et ad perfectionem universi. » Avant d'être référée donc à tout bien commun créé, la personne est d'abord référée à Dieu. Aucun amour du bien commun créé ne pourrait légitimer la séparation d'avec Dieu. Est-ce à dire que la personne jouit dans son bien privé d'une transcendance au-dessus de tout bien commun créé, même celui de la cité céleste? Cela nous ne pouvons le déduire des textes mêmes que nous avons en ce moment sous les yeux. La transcendance, dont il est explicitement question ici, ressortit à l'excellence du bien commun objectif que la personne a le devoir de rechercher en tout premier lieu. Les deux auteurs se sont placés, semble-t-il, du point de vue sapientiel de Dieu. Dans cette perspective sapientielle et que nous appellerions aussi objective pour les raisons que nous donnerons plus bas, Dieu par le même acte d'amour par lequel il communique sa bonté à chacune des âmes participantes, et les met chacune en possession de sa divine béatitude, veut d'abord cette communication singulière comme ordonnée à l'ensemble de ses communications créées tout en aimant chacune des âmes pour elle-même, puisque toutes et chacune entrent en possession de sa gloire. Toutefois si cette préférence du tout aux parties nécessitait de la part de Dieu la volonté positive d'exclure une d'elles par la damnation, alors la transcendance de la personne reprendrait ses droits, puisque Dieu ne peut jamais ainsi sacrifier la personne, non seulement parce que son acte comporterait une contradiction, mais aussi parce qu'il respecte la liberté de la personne singulière. A ce point de vue déjà, il y a lieu de mettre une sourdine au principe de la primauté du bien commun, et c'est avec cette première réserve qu'on doit en parler.

Si maintenant nous abordons le problème sous un autre angle, à savoir du point de vue subjectif ou de la personne singulière en quête de son bonheur, il y aura lieu peut-être d'accorder dans certaines limites, même au bien privé de la personne — son union subjective avec Dieu, — une prééminence sur tous les autres biens privés de toute la cité céleste. Monsieur Maritain n'a pas eu de propos explicites sur ce point. Il nous laisse du moins deviner sa pensée quand



il fait passer l'ordination de la personne à Dieu avant toute autre ordination au bien créé. Il a voulu surtout prévenir les accusations d'individualisme que l'exaltation de la personne a pu lui attirer. On a confondu le bien de la personne chez Maritain avec le bien privé qu'elle rechercherait d'une façon égoïste. C'est pourquoi s'est-il empressé dans ses mises au point, que l'on trouve dans *La Personne et le Bien commun*, de dissiper les malentendus en déclarant qu'« absolument parlant elle [ la personne ] est aimée et voulue pour l'ordre de l'univers de la création avant d'être aimée et voulue pour elle-même, ce qui n'empêche pas qu'à la différence des êtres irrationnels elle est réellement pour elle-même et est référée directement à Dieu <sup>63</sup> ».

Or dans la mesure où saint Thomas s'est montré plus explicite, on peut dire qu'il va au-delà de Maritain pour accorder à la personne, même dans son bien privé, une *certaine* transcendance sur toute la cité céleste des personnes. C'est ce qu'il importe d'examiner en répondant à l'objection qui suit.

Si, comme nous l'avons vu, nous devons aimer Dieu, bien commun de la cité céleste et même le bien commun immanent de cette société, plus que nous-mêmes, ne s'ensuivra-t-il pas que, Dieu se communicant davantage aux autres, ceux-ci devront être préférés à notre bien propre ? Et ce propos ne va-t-il pas jusqu'à renverser l'adage voulant que la charité bien ordonnée commence par soi-même ?

La réponse à cette difficulté repose sur une distinction dont saint Thomas fait un fréquent usage dans ses traités sur la charité. Le principe de la charité est double selon qu'il réfère à l'objet ou à l'aimant. Du côté de l'objet, l'acte de charité détient son espèce, tandis que du côté du sujet, son degré d'intensité. Par espèce nous entendons le degré déterminé de participation à la béatitude divine auquel est appelé l'un ou l'autre bienheureux. *Secundum objectum*, quelqu'un est tenu d'aimer davantage, d'un amour appréciatif, pour ainsi dire, celui qui est plus intimement uni à Dieu par la charité. Au contraire, selon le degré d'intensité de son amour, ou le degré d'attachement, quelqu'un aimera davantage lui-même et ses proches <sup>64</sup>. Quelques exemples donnés par saint Thomas illustreront d'eux-mêmes

<sup>63</sup> IDEM, *ibid.*

<sup>64</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 7.

cette distinction. *Secundum objectum* on est tenu de préférer son père à son fils, parce qu'il y a dans le premier une raison de similitude plus grande avec Dieu dans l'ordre de la causalité, tandis que *secundum intentionem* on aimera davantage son fils parce qu'on lui est uni par des liens plus intimes qu'à son père, le fils étant la propriété même du père<sup>65</sup>. Cet ordre, saint Thomas déclare qu'il sera conservé au moins partiellement dans la patrie. D'abord, Dieu demeurera, tant du point de vue de l'aimant que de l'aimé. « *super omnia diligendus* ». Il est en effet aimé comme la cause même de notre béatitude, et par voie de conséquence aimé d'abord pour lui-même avant de l'être pour nous. En deuxième lieu, en vertu même de la distinction, ci-haut faite, tel bienheureux préférera *secundum objectum* les meilleurs à lui-même, par le désir de se mieux conformer à la volonté de Dieu: « *Primo quidem modo [ secundum differentiam boni ] plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos.* » La raison d'une telle préférence suit dans le même texte: le bienheureux veut, par conformité à la volonté divine, ce qui est dû en justice divine à chacun.

Volet enim quilibet beatus unum quemque habere quod ipsi debetur secundum divinam justitiam propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam<sup>66</sup>.

Mais selon l'intensité de l'acte, le bienheureux s'aimera plus que les autres, fussent-ils meilleurs que lui-même. Car le don de charité pourvoit d'abord à ce que chacun ordonne son propre esprit à Dieu; ce qui, dit saint Thomas, appartient à l'amour de soi-même: « [ . . . ] quod pertinet ad dilectionem sui-ipsius<sup>67</sup>. » Ce n'est que secondairement qu'il pourvoit à l'ordination des autres à Dieu. Du point de vue de l'intensité de l'acte, il n'y aura qu'une seule chose de changée au paradis: elle regarde la préférence à accorder à tel voisin contre tel autre. Le principe d'ordination ne sera plus cette fois l'union subjective au prochain, parce que, nous dit saint Thomas, toute la vie du bienheureux sera à base de ses rapports avec Dieu:

Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 9.

<sup>66</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 13.

<sup>67</sup> IDEM, *ibid.*

<sup>68</sup> IDEM, *ibid.*



Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat <sup>69</sup>.

Cette distinction, qui commande tout ce débat d'une façon aussi nuancée et permet de concilier les exigences de la *ratio boni superioris* objective avec celles des tendances subjectives de la personne qui recherche plus intensément sa propre perfection, qui y est plus attachée qu'à celle des autres, celle-ci représenterait-elle une raison de bien de beaucoup supérieure, tient à un fondement plus éloigné que nous révèle un texte important de I<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 19, a. 10. Il convient donc de conduire nos recherches jusque là.

Une fois cette distinction établie, il se peut, en effet, que nous nous demandions encore pourquoi, du point de vue de l'intensité de l'acte, quelqu'un doit-il se préférer à une raison de bien supérieure réalisée dans un autre qui est de fait plus proche de Dieu? Comment s'expliquer que l'amabilité objective de l'objet ne soit pas la mesure de l'intensité de mon amour; ou encore, que le degré d'intensité ne corresponde point à l'excellence même objective du bien, ainsi qu'il arrive en Dieu où l'intensité est proportionnée à la raison objective de bien existant chez les bienheureux? Voici comment saint Thomas pose et résout cette difficulté.

Per charitatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem <sup>70</sup>.

A cet endroit, saint Thomas se contentera d'une brève explication quitte à nous renvoyer au texte plus élaboré de I<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 19, a. 10. Il y a des choses, y est-il écrit, qu'il nous convient de vouloir, mais que Dieu ne veut pas nécessairement parce qu'il ne convient pas qu'il les veuille:

Caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet, ita se habeat ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est <sup>71</sup>.

La solution repose en dernière analyse sur cette vérité que la science et la volonté de Dieu diffèrent de la nôtre. Sa science est infinie et universelle; la nôtre finie et moins universelle. Et Dieu n'y peut rien, puisque cette condition est inhérente à la nature des êtres créés.

<sup>69</sup> IDEM, *ibid.*, ad 1.

<sup>70</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>o</sup>, q. 26, a. 7, object. 2.

<sup>71</sup> IDEM, *ibid.*, ad 2.



Il se présentera donc des situations où notre volonté ne coïncidera pas *matériellement* sur le même sujet avec celle de Dieu. Néanmoins il lui sera demandé de s'y conformer *formellement*, c'est-à-dire de vouloir toute chose *sub ratione boni universalis*. En Dieu le *volitum materiale* et le *volitum formale* coïncident et s'identifient. Chez nous ils peuvent différer, une seule chose nous étant demandée à savoir que tout soit au moins voulu *sub ratione voliti formalis*. Ces expressions s'éclaireront d'elles-mêmes à la lumière du texte de saint Thomas.

D'abord le Docteur Angélique commence par illustrer avec un exemple concret la possibilité pour deux volontés d'être bonnes en vertu des raisons de bien qui les attirent, tout en se portant sur des objets contraires. Ainsi, la volonté du juge qui veut la mort du malfaiteur est bonne parce que conforme aux normes de la justice sociale. Mais la femme du malfaiteur n'est pas moins bien intentionnée quand elle réclame qu'on lui conserve la vie de son mari. L'un veut la perte de l'accusé *sub ratione boni communis*; l'autre, son salut *sub ratione boni privati*. Or la Providence divine conduit l'univers *sub ratione boni communis*, tandis que la créature ne s'élève qu'à l'angle particulier qui lui est proportionné. Le bien proportionné à la Providence divine, c'est le bien commun qui est sa propre bonté à manifester dans l'univers; mais le bien proportionné de la créature demeure restreint aux limites de sa nature créée. D'où une divergence possible de vouloirs, due à une divergence plus fondamentale de vues. Telle chose pourrait être désirable par la créature, qui ne saurait l'être par Dieu sous une raison de bien plus universelle.

Cependant, d'ajouter saint Thomas, la volonté de l'homme ne saurait être droite, qui se porterait sur un bien particulier sans le référer au bien commun comme à une fin, même si les intérêts du bien commun ne sont pas perçus d'une façon explicite. Car la bonté d'une chose se juge non par rapport à un bien particulier, mais par rapport à tout l'ordre de l'univers.

Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet<sup>72</sup>, [ . . . ]

<sup>72</sup> S.T., I<sup>a</sup>, q. 49, a. 3.

La fin, continue saint Thomas, est comme la « *ratio formalis volendi illud quod ad finem ordinatur* <sup>73</sup> ». C'est pourquoi, même si la volonté humaine n'est pas tenue de coïncider *matériellement* avec la volonté divine sur telle chose particulière, il lui faut se conformer au moins au *volitum formaliter*: « conformari divinæ voluntati in volito formaliter ». Mais, objectera-t-on ce *volitum formaliter*, est-il possible de nous y conformer, si nous ne le connaissons pas ? Saint Thomas répond à la difficulté en disant que, si nous ignorons ce que Dieu veut en particulier, nous savons au moins que tout ce qu'il désire, il le veut *sub ratione boni*. Et conséquemment, toute chose voulue *sub ratione boni* rend la volonté humaine conforme à la volonté divine *quantum ad rationem voliti*. En d'autres termes, il est impossible à l'homme de pénétrer les pensées divines sur chaque chose particulière, parce qu'il ne connaît pas l'ordination concrète de l'univers telle qu'elle est l'objet du décret divin. Cependant, l'homme entre dans les intentions divines et la volonté universelle de Dieu, quand il veut tel bien particulier selon les lumières qui lui sont données, en ordonnant ce bien, au meilleur de sa connaissance, au bien commun de l'univers. Il lui suffira quelquefois dans l'hypothèse où il n'aurait aucune lumière sur le bien de l'ensemble, de vouloir son bien particulier, puisqu'ainsi il sert le bien du tout en jouant parfaitement son rôle de partie. C'est déjà se conformer à la volonté divine sur le bien du tout, puisqu'il est dans les desseins de Dieu qu'en cherchant son bien particulier on serve ainsi le bien de l'ensemble. Il existera donc chez nous un décalage entre le *volitum materialiter* et le *volitum formaliter*, alors qu'en Dieu ces deux formalités s'identifieront.

In objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis . . . Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti: ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materiale: objectum enim est quasi materia actus; unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus; et hæc conformitas est secundum causam finalem <sup>74</sup>.

<sup>73</sup> S.T., I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 19, a. 10.

<sup>74</sup> De Verit., q. 23, a. 7.



A la lumière de ces principes et de ces distinctions, il est maintenant possible de comprendre pourquoi la charité bien entendue commence par soi-même, bien que du point de vue sapientiel et objectif il puisse se rencontrer plus d'amabilité dans le prochain et dans toute la cité céleste que dans soi-même. Ainsi s'explique le décalage entre le degré d'amour du point de vue intensif et le degré d'amour du point de vue objectif. Il correspond à la différence qui sépare le *volitum materialiter* du *volitum formaliter*. Du point de vue de Dieu, qui veut toute chose sous la raison de bien commun, l'amour se mesure exactement sur le degré de bonté participé par les créatures, bien qu'il soit aussi dans ses desseins que chaque personne préfère son propre bonheur à celui des autres. Mais une raison particulière peut me faire préférer *intensive* ma béatitude subjective, qui objectivement peut représenter moins de bonté objective. Cette raison particulière est fondée sur la différence entre l'objet formel de la providence divine et celui de la volonté d'une créature.

Charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex caritate velle quia sunt nobis convenientia, quæ tamen Deus non vult quia non convenit ei ut ea velit <sup>75</sup>. [ . . . ]

Le don de la charité est donné à chaque âme pour qu'elle s'unisse, elle personnellement, à Dieu. Elle doit avant tout assurer ce contact qui la rendra heureuse. Et c'est ainsi qu'elle entre dans les intentions de la volonté universelle de Dieu, qui tout en voulant d'abord le bien de l'ensemble, veut que chaque âme se préoccupe d'abord de sa propre félicité. Saint Thomas dit que, dans l'état de gloire, tous se conformeront à Dieu matériellement, mais il ajoute aussitôt le correctif suivant à savoir que chaque personne devra s'aimer plus que le prochain parce que c'est à cela que pourvoit le don de charité:

In statu tamen gloriæ, omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad quod Deus circa hoc vult; et ideo non formaliter sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt <sup>76</sup>.

Cependant

Aliquis plus seipsum diliget quam proximum . . . Ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo ut primo quidem mentem

<sup>75</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 7, ad 2.

<sup>76</sup> S.T., II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 13.



suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui-ipsius<sup>77</sup>. [ Nous soulignons. ]

C'est parce qu'il en est ainsi, c'est parce que chaque bienheureux est plus attaché à son propre bonheur qu'à celui des autres, que dans l'hypothèse où, pour une manifestation plus parfaite de la justice divine, la damnation d'une personne singulière serait requise, celle-ci ne serait pas tenue et ne devrait d'aucune façon désirer sa propre damnation, puisque cela supposerait sa séparation d'avec Dieu. On pourrait même ajouter que même du point de vue sapientiel et objectif de Dieu, la préférence du bien de l'ensemble au bien privé de telle personne ne saurait jamais procéder d'une volonté positive, mais seulement d'une volonté permissive, tant il est vrai que la personne garde en face du bien commun un droit d'immunité que Dieu même se doit de respecter. C'est compte tenu de toutes ces réserves qu'il est permis de parler et de la transcendance de la personne et de la primauté du bien commun.

### III. — CONCLUSION.

La conclusion de cette étude voudrait reprendre en condensé les résultats de notre enquête. Elle nous apparaît plus vraie que jamais, cette réflexion de Maritain, qu'il n'est rien de plus faux que d'opposer l'une à l'autre la transcendance de la personne et la primauté du bien commun. C'est bien plutôt d'une mutuelle implication qu'il s'agit aux divers niveaux de sociétés où la personne a à poursuivre son destin. Aussi ne nous sommes-nous pas engagés dans ce débat avec l'intention de revendiquer pour la personne une transcendance absolue, mais bien d'en mesurer l'étendue en tenant compte des exigences du bien commun. Or ce degré de transcendance nous est apparu suffisant chez saint Thomas, pour qu'il soit légitime de parler de personnalisme thomiste. Mais c'est un personnalisme qui s'accorde si bien avec la primauté du bien commun qu'il fait consister la grandeur de la personne dans son ordination au bien commun suprême, Dieu, qu'elle aime plus que son bien propre privé. En deçà de ce sommet, la primauté du bien commun ne joue plus avec la même rigueur. Et c'est à ce moment que se fait sentir une tension entre

<sup>77</sup> IDEM, *ibid.*

la personne et le bien commun. A l'égard de tout bien commun créé, la personne offre d'une façon ou d'une autre un nœud de résistance qui lui permet de transcender sous quelque aspect les tous créés, non sans se plier en même temps aux demandes du bien commun.

Ainsi les personnes dans l'univers, dans lequel elles entrent en compagnie des êtres irrationnels, subissent la condition de partie selon qu'elles représentent un type d'être de plus dans le déploiement varié de toutes les créatures. Mais, les personnes tenant le rang des parties les plus nobles, à titre d'êtres subsistants spirituels, l'ordination de l'univers est telle qu'elle concourt en dernière analyse à leurs activités d'amour et de connaissance par quoi les natures intellectuelles représentent *intensive* et *collective* plus parfaitement Dieu.

Passant à l'univers lui-même des personnes, pour autant qu'il forme la société politique et la société des justes, nous avons vu que dans l'ordre temporel et politique, la vie de contemplation, qui est l'ultime épanouissement personnel de chaque personne, est préférable à la vie active *ratione dignitatis*, alors que *ratione utilitatis*, *necessitate caritatis*, la vie active, l'emportant, demandera quelquefois de sacrifier les loisirs de la contemplation. Car l'homme dans la cité terrestre a, selon certains biens, raison de partie ordonnée au tout. Il se doit à l'œuvre commune pour autant que la justice et la charité règlent ses rapports avec les autres hommes. Il reste, tout de même, que ses obligations de justice et de charité, en lui imposant d'accepter sa condition de partie, ne militent pas contre ses intérêts spirituels, mais contribuent au contraire au haussement de sa vie morale, autant dire de sa vie de personne.

Sous l'angle maintenant où les hommes sont tous appelés à la contemplation, ils forment une nouvelle société, centrée cette fois sur un double bien commun: l'extrinsèque et l'intrinsèque, vis-à-vis desquels la charité règle les rapports de la personne singulière. Chacune est, en un certain sens, seule avec son Dieu, sans intermédiaire créé obligé qui s'immisce dans ses activités personnelles de contemplation. Ce Dieu, elle l'aime plus qu'elle-même parce qu'il est un bien commun préférable de tout point à la partie. Et Lui la transcende de la plénitude de son être dont dépend le bonheur personnel de l'âme. Là s'éteint la transcendance de la personne. Mais, il faut



ajouter, que c'est au point où elle s'arrête devant Dieu qu'elle s'affirme à l'égard de tout le créé. Car la Source de tout bien, par conformité à sa volonté, l'âme l'aime aussi dans ses communications créées, mais en se portant d'abord sur elle avant de s'ordonner à celles-ci. Voilà la première transcendance dont elle jouit et qui à la rigueur n'est pas encore la transcendance de son bien privé, mais provient en elle de la préférence qu'elle doit accorder au bien commun extrinsèque sur tout bien commun intrinsèque. C'est pourquoi, cette transcendance, fondée sur le fait que la personne est d'abord voulue pour Dieu, ne l'empêche pas comme créature et partie d'un ensemble d'être, sous cet aspect, voulue comme ordonnée à ce tout de communications créées avant d'être voulue pour ses actes immanents de connaissance et d'amour par quoi elle s'achève subjectivement. Il nous semble, comme nous l'avons dit, que Maritain ne s'en soit tenu explicitement qu'à ce point de vue. Toutefois cette transcendance se meut bientôt en transcendance du bien privé de la personne, quand se plaçant du côté de la personne en quête de félicité, on la voit s'attacher plus étroitement à sa béatitude subjective qu'à celle de toute la cité céleste à quelque degré de participation que les autres bienheureux soient parvenus, puisque la charité lui est d'abord donnée pour s'unir personnellement à Dieu, et que chaque personne singulière n'est pas de nécessité immédiatement responsable du bien commun, objet formel de la Providence divine, auquel il lui est demandé de ne se conformer que *formaliter*.

Voilà ce qu'il faut entendre par le personalisme de Maritain. Il respecte la primauté du bien commun au moment même où il exalte la vocation personnelle de chaque âme appelée à toucher Dieu dans la solitude de la contemplation. Cette rencontre personnelle avec Dieu est la seule qui réponde parfaitement et à la rigueur exclusivement à ses aspirations, non seulement parce qu'aucune créature, fût-ce l'ensemble de l'univers, ne peut combler cette attente, mais encore parce que la personne sait bien que Dieu seul peut la pénétrer dans les profondeurs de subjectivité. Ne rejoignons-nous pas ici les aspirations des existentialistes, personalistes à différents titres, aspirations vers l'« autre » qui puisse comprendre leur « moi » ? Mais cette angoisse ne sera en voie de disparaître qu'au moment où le



dialogue s'engagera avec l'« Autre » par excellence, en qui seul je serai vu à découvert et qu'en même temps je verrai à découvert. L'existentialisme ne cherche-t-il pas à retrouver par la voie de la subjectivité ce que saint Thomas nous a exposé par la vie des concepts ? Il a fait fausse route avec Sartre en prenant une orientation anthropocentrique et du coup tournée sur une subjectivité fermée, mais par manque de fidélité aux appels de la subjectivité travaillée par l'inquiétude de l'absolu. Le personalisme thomiste, sensible à l'angoisse de la personne, dissipe le malaise par une attitude franchement théocentrique.

Jacques CROTEAU, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Philosophie.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

GASTON DUMEIGE. — *Richard de Saint-Victor et l'Idée chrétienne de l'amour*. Paris, Presses universitaires de France, 1952. 22 cm., 200 p. 700 francs. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.)

La thèse principale du R. P. G. Dumeige, s.j., est sans contredit au point de vue de l'exposition de la pensée si souvent ardue de Richard de Saint-Victor un véritable chef-d'œuvre, qui fait honneur à l'Université de Paris. Richesse du vocabulaire, élégance et clarté du style, profondeur de la pensée, finesse psychologique, netteté du développement, fidélité scrupuleuse à la doctrine et même au lexique ricardien, telles sont les qualités maîtresses de cet ouvrage.

Deux conclusions se dégagent principalement de ce travail. Pour la doctrine, premièrement, l'œuvre de Richard est de tonalité essentiellement religieuse et l'amour y est reconnu comme valeur suprême (p. 155). Quant à la méthode, l'amour, envisagé comme moyen d'investigation de la vérité, joue également un rôle capital, car il est conçu comme un au-delà de la connaissance rationnelle, comme une faculté d'intuition et un sens du concret (p. 157). Cela explique la grande fidélité de Richard à l'expérience extérieure et intérieure, de même que son sens aigu de la valeur de la personne comme spontanéité vivante (p. 160). Nous nous permettrons cependant quelques remarques relatives à la méthode et à l'information scientifique de l'auteur. On regrette que la si importante question de la vie de Richard et de la chronologie de ses œuvres soit traitée dans un pauvre appendice, fait en tout et pour tout de quelques vagues indications. Un inventaire complet des manuscrits de ces ouvrages et de leurs *incipit* et *explicit*, nous aurait plus instruits que tous ces renseignements, pour la plupart, de seconde main. Que dire alors de l'authenticité de plusieurs œuvres attribuées à Richard ! L'auteur n'en dit presque rien. D'autre part il signale « que certaines œuvres seraient à lui restituer » (p. 171). On aimerait savoir lesquelles ? A part une allusion à Alexandre de Halès, pas un mot non plus de l'influence de Richard sur la pensée scolastique et la spiritualité du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce dernier point, cependant, a été admirablement mis en lumière par le savant paléographe et archiviste dominicain, le R. P. Axters, dans le premier volume de son grand ouvrage, écrit en flamand : *Histoire de la Spiritualité dans les Pays-Bas* (Anvers 1950). De même, il eût été intéressant de noter, qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, ses œuvres les plus goûtées, furent, à part son *De Trinitate*, le *Liber Objectionum magistri Andree contra Judæos de nostro Emmanuele* et le *Liber Contemplationum Richardi S. Victoris* (le Benjamin Major ?) (voir *Chart. Univ. Par.*, t. 1, p. 644, n<sup>o</sup> 530). Une autre question nous intrigue : l'identification de Pierre de Saint-Victor, mentionné à côté de Hugues, de Richard et d'Adam de Saint-Victor dans une lettre de l'Université de Paris au pape Jean XXII. Le père Denifle pense qu'il

s'agit du maître Pierre le Mangeur, « qui in provecta ætate ad Victorinos se contulit » (*Char. Univ. Par.*, t. 2, p. 208-209, n° 751). Comme date de la mort de Hugues de Saint-Victor, l'auteur donne l'année 1141. Et il se demande si Richard a pu être élève direct de Hugues. Nous pencherions pour l'affirmative. En effet, le *Polychronicon* de Ranulphe de Higden place la mort de Hugues aux environs de 1148 et ajoute: « His temporibus floruit Ricardus de Sancto Victore » (vol. VIII, éd. de Londres 1882, p. 8-10). Quant à la bibliographie, il faut y ajouter une traduction anglaise abrégée du *Benjamin Minor*, parue dans *The Irish Ecclesiastical Record*, (5° sér., 8 [1916], p. 152-68). D'ailleurs, il existait déjà au XIV<sup>e</sup> siècle une ancienne traduction anglaise de cet écrit.

Malgré ces remarques, les grands mérites de ce livre nous font attendre avec impatience la publication de la thèse complémentaire: *Richard de Saint-Victor, Lettre à Séverin sur la charité . . . , texte critique avec introduction, notes et traduction.*

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS-B. GEIGER, o.p. — *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin.* Montréal, Institut d'études médiévales, 1952. 19 cm., 131 p. (Conférences Albert-le-Grand, 1952.)

Aux cinq volumes déjà parus des « Conférences Albert-le-Grand », vient s'ajouter: *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. L.-B. Geiger, o.p. Un petit chef-d'œuvre de clarté et de profondeur. L'auteur s'en prend à la thèse bien connue, que le père Rousselot avait exposée dans son beau livre: *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Âge*. Il veut montrer, en citant et en analysant les textes, la véritable pensée du Docteur Angélique. Saint Thomas est d'abord et avant tout *un théologien chrétien*. Pour Aristote, l'homme atteint sa perfection quand il a conquis l'indépendance et la liberté, grâce à la domination de l'appétit rationnel sur l'appétit sensible (p. 129). L'homme parfait est donc un sage. Pour saint Thomas, au contraire, l'homme est un enfant de Dieu. Il est par Dieu, pour Dieu et à la ressemblance de Dieu (p. 130). Jamais, on ne peut faire abstraction de ce lien fondamental qui rattache l'homme et la créature à son Principe. « En d'autres termes, pour expliquer qu'un être comporte dans *sa nature même* l'amour de Dieu et l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, alors qu'une nature, d'après la doctrine des philosophes, ne porte que sur son propre bien, saint Thomas recourt à la dépendance de tout être à l'égard du bien qui est Dieu. Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que la créature aime Dieu naturellement plus qu'elle-même parce qu'elle tient de Dieu, qui est bon, son être et sa bonté » (p. 124).

Remercions le R. P. Geiger de nous avoir donné en peu de pages un exposé brillant et sûr d'un problème trop peu étudié et pourtant si fondamental dans le thomisme.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH MARÉCHAL, s.j. — *Le Point de Départ de la Métaphysique.* Cahier V. *Le thomisme devant la philosophie critique.* Deuxième édition. Bruxelles, l'Édition universelle; Paris, Desclée de Brouwer, 1949. In-8°, 625 p.

Réédition du livre bien connu du regretté père Maréchal, depuis plusieurs années introuvable chez les libraires.



Le texte de cette édition, dont le père Maréchal eût aimé faire une refonte complète, est celui de 1926. L'éditeur, le père L. Malevez, s.j., a seulement ajouté en fin d'ouvrage, un court article, publié jadis par le père Maréchal lui-même dans la *Revue néo-scholastique de Philosophie*, et intitulé: *A propos du point de départ de la métaphysique*.

Le cahier V du *Point de départ de la métaphysique* ayant été analysé très souvent en beaucoup de comptes rendus, d'articles et de manuels d'épistémologie et de métaphysique, il est inutile d'y revenir. Ajoutons seulement ceci: on a certes le droit de ne pas être d'accord avec les opinions du père Maréchal; mais il est juste d'y voir l'œuvre d'un grand philosophe, un des plus grands, peut-être, de ce siècle.

Adriaan PATIN, o.m.i.

\* \* \*

*Bibliografía filosofica del siglo XX*. Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1952. 23 cm., 467 p.

En juillet 1952, l'Institut de science bibliothéconomique de l'Université de Buenos Aires, avec l'aide du Gouvernement argentin, organisait une exposition internationale d'ouvrages philosophiques. Toutes les opinions et toutes les écoles étaient représentées. Le R. P. Quiles, s.j., directeur des publications de la Faculté de philosophie de l'Université de Buenos Aires, rédigea, selon le Système Décimal, le catalogue de cette exposition. C'est ce catalogue que comprend le présent volume, qui n'a pas la prétention d'être une nomenclature exhaustive de tous les ouvrages philosophiques parus depuis 1900, mais simplement de dresser la liste, avec les indications bibliographiques coutumières, des 4.000 livres ou publications qui furent en montre durant l'exposition. La plupart naturellement sont en espagnol; mais il y en a aussi un très grand nombre en allemand, français, anglais et italien. On est surpris du petit nombre d'ouvrages en latin.

La liste est réellement imposante, quoique, si l'on devait considérer toute la production philosophique de notre siècle, il faudrait avouer qu'elle est bien incomplète. Cependant, ce n'est pas la faute de l'éditeur, s'il ne mentionne qu'une fraction des publications canadiennes, par exemple; car, du Canada, la seule organisation, soit universitaire ou éditrice, qui ait pris part à l'exposition, fut l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal.

Hâtons-nous d'ajouter que ce volume, d'une utilité incontestable, mérite une place dans toute bibliothèque sérieuse.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

# *Les messes manuelles*

---

## *Quelques considérations au sujet de la célébration de messes manuelles chantées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics*

---

Que faut-il penser des statuts synodaux de certains diocèses, dans lesquels il est décrété :

1° qu'une grand-messe manuelle ou recommandée ne peut être chantée que dans les églises paroissiales et subsidiaires, ou dans les églises et chapelles paroissiales, ou dans les églises paroissiales et les oratoires publics ;

2° que dans l'oratoire semi-public d'un séminaire, d'un collège ou d'une communauté religieuse il n'est permis de chanter que des grand-messes recommandées par le personnel, la communauté ou les pensionnaires ; ou que dans les chapelles des religieux et des religieuses, les messes chantées prescrites par les Constitutions de la communauté ou pour le repos des âmes des religieux ou des religieuses sont les seules permises ; ou que les seules églises paroissiales et subsidiaires peuvent recevoir des messes manuelles chantées au taux fixé pour elles par le synode diocésain (taux dans lequel il est spécifié quelle part en revient au célébrant comme honoraire proprement dit, à la fabrique d'église comme ressources pour payer les dépenses du culte, et au curé comme émolument ou droit d'étole) et que les maisons religieuses ou les maisons pieuses ne peuvent demander à leur chapelain ou aumônier d'autres messes chantées que celles qu'elles font célébrer à leur propre intention et qu'elles rétribuent elles-mêmes, conformément au taux spécial fixé pour ces messes chantées (taux très inférieur à celui fixé pour les messes chantées dans une église paroissiale) ; ou qu'il n'est pas permis aux chapelains, aux aumôniers, aux recteurs d'églises non paroissiales et aux autres prêtres de recevoir des honoraires de messes chantées, si ce n'est pas en faveur d'une

église paroissiale, et que ces honoraires (même s'ils proviennent d'autres diocèses ou s'ils ont été offerts spontanément *intuitu personæ*) doivent être remis sans retard et intégralement soit au curé de la paroisse, soit à l'Ordinaire du lieu (à la Curie diocésaine), qui se chargera de les transmettre à des paroisses indigentes ?

Pour répondre adéquatement à cette question complexe, il est absolument nécessaire, nous semble-t-il, d'exposer systématiquement les principes fondamentaux du *Code de Droit canonique* quant à la célébration des fonctions sacrées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics, et quant à l'acceptation et la transmission des honoraires de messes manuelles; ce n'est qu'à la lumière de ces principes, en effet, que l'on peut déterminer en connaissance de cause si, et en quelle mesure, ces décrets synodaux, ou certaines parties de ces décrets, sont légitimes ou non.

Nous exposerons donc d'abord les principes de solution — en tenant particulièrement compte, au cours de notre exposé, des messes manuelles chantées, — pour examiner et juger ensuite, à la lumière de ces principes, les principaux points des décrets synodaux en question.

I. — PRINCIPES FONDAMENTAUX DU CODE  
CONCERNANT LA CÉLÉBRATION DES FONCTIONS SACRÉES  
ET PARTICULIÈREMENT  
DES MESSES MANUELLES CHANTÉES.

*A. Dans les églises non paroissiales et les oratoires publics.*

D'après les deux canons fondamentaux en cette matière, notamment le can. 1171 (qui, en vertu du principe général énoncé au can. 1191, § 1, s'applique aux oratoires publics aussi bien qu'aux églises) et le can. 1191, § 2 (qui se réfère directement aux oratoires publics et est proposé explicitement par le législateur lui-même [ « quare » ] comme une simple application du principe général énoncé au can. 1191, § 1), *dans tout oratoire public régulièrement consacré* ou béni, et de ce fait légitimement dédié au culte divin, *comme dans toute église*, il est permis de célébrer *toutes les « fonctions sacrées »*, ou, selon des formules équivalentes usitées dans des canons parallèles, tous les « rites ecclésiastiques » ou « rites sacrés » (can. 1171), toutes les « fonctions ecclésiastiques » et tous les « offices divins » (can. 1193,



coll. can. 1165, § 1, et 482), c'est-à-dire, conformément à la notion proposée par le législateur lui-même au can. 2256, n° 1, « toutes les fonctions du pouvoir d'ordre qui de droit divin ou ecclésiastique se rapportent au culte divin et ne peuvent être accomplies que par des clercs », *salvis iuribus paræcialibus, privilegiis et legitimis consuetudinibus* (can. 1171) et *salvo contrario rubricarum præscripto* (can. 1191, § 2).

Puisque la messe chantée, tout comme la messe basse, est incontestablement une « fonction sacrée », il est évident que la *permission positive* accordée en principe par rapport à « toutes » les fonctions sacrées s'étend également aux messes chantées, aux messes manuelles ou recommandées aussi bien qu'aux autres; et puisque cette permission positive est *accordée par une loi générale* émanant du législateur suprême, à laquelle nul législateur inférieur n'a le droit de déroger de sa propre autorité, il est tout aussi évident qu'*un évêque ou un synode diocésain n'a pas le pouvoir d'interdire ou de limiter la permission de célébrer des messes chantées, recommandées ou non, dans les églises non paroissiales et les oratoires publics et d'en réserver la célébration aux seules églises paroissiales, si ce n'est dans les cas et dans la mesure où le législateur suprême le lui permet, c'est-à-dire pour une des quatre raisons expressément indiquées aux canons 1171 et 1191, § 2.*

En vertu de ces canons, le droit de célébrer des messes chantées dans les églises non paroissiales et les oratoires publics n'est sujet à interdiction ou limitation que dans les cas suivants:

1° quand un *priviège spécial du Saint-Siège* ou une *coutume diocésaine* légitimement prescrite pendant quarante ans réserve ce droit à certaines églises déterminées, par exemple, aux seules églises paroissiales;

2° quand *les rubriques* le défendent;

3° quand et dans la mesure où la *célébration de messes chantées*, ou spécialement la célébration de messes chantées manuelles ou recommandées, dans les églises non paroissiales et les oratoires publics *lèse éventuellement certains « droits paroissiaux ».*

*Cette éventualité peut-elle se vérifier réellement en pratique conformément aux principes du Code? Puisque le Code ne contient*

aucune disposition particulière à ce sujet, cette question ne peut être correctement résolue qu'en recourant aux principes du Code quant aux « fonctions sacrées » en général et en examinant si et en quelle mesure ces principes généraux s'appliquent à la célébration de messes chantées, soit de toutes, soit de messes chantées manuelles ou recommandées.

Voici comment nous croyons devoir la résoudre.

Il semble absolument certain qu'en dehors des « *fonctions paroissiales* », c'est-à-dire des « *fonctions réservées au curé* », qui sont taxativement énumérées au can. 462 et parmi lesquelles ne figure pas la célébration de messes chantées, ni manuelles ou recommandées ni autres, il est des *fonctions sacrées simplement sacerdotales* dont la célébration dans les églises non paroissiales et dans les oratoires publics *peut réellement*, en certaines circonstances au moins, *léser certains « droits paroissiaux »* ou « *nuire au ministère paroissial* », (comme il est dit au can. 482) et être de ce fait sujette à interdiction ou limitation, en vertu des can. 1171 et 1191, § 2.

a) Vu que le législateur suprême a décrété aux can. 1171 et 1191, § 2 qu'en principe, toutes les fonctions sacrées simplement sacerdotales sont permises dans les églises non paroissiales et les oratoires publics, il est évident que *per se et in ordinariæ contingentibus*, aucune de ces fonctions ne peut être jugée contraire aux droits paroissiaux, et, en conséquence, que *les détriments spirituels ou temporels ordinaires ou communs*, que l'existence de ces églises et de ces oratoires et la permission générale d'y célébrer les fonctions sacrées simplement sacerdotales entraînent ordinairement et quasi inévitablement pour l'église paroissiale et le curé (tels que: la diminution du nombre de fidèles qui fréquentent l'église paroissiale et, en conséquence, la diminution des offrandes et des messes manuelles recommandées; la nuisance au ministère paroissial par le fait que les fidèles, qui ne fréquentent pas l'église paroissiale, n'y assistent pas à l'instruction catéchétique ou au prône dominical, n'y entendent pas les bans de mariage et les autres informations concernant la vie et l'organisation paroissiales, etc.) *ne suffisent pas* pour que les « droits paroissiaux » soient censés lésés et, par conséquent, pour qu'à ce titre des fonctions sacrées y soient censées prohibées ou sujettes à interdiction ou limi-



tation de la part de l'Ordinaire du lieu. Le législateur suprême n'ignorait nullement que la permission générale accordée par lui aux églises non paroissiales et aux oratoires publics entraînerait les détriments en question; en l'accordant malgré cela, il insinue d'une manière non équivoque que cette permission n'est pas sujette à restriction pour ces seuls détriments-là.

L'Ordinaire du lieu lui-même est raisonnablement censé n'avoir donné son consentement à l'érection de ces églises et de ces oratoires, conformément aux prescriptions des can. 1162 et 1191, qu'après avoir mûrement examiné et pesé tous ces détriments et après avoir estimé qu'ils seraient compensés par l'utilité que leur existence procurerait aux fidèles.

Il est à noter, du reste, que la plupart de ces détriments ordinaires seront pratiquement éliminés ou du moins sensiblement diminués par l'application des mesures préconisées à cet effet par le Code. Quant aux détriments spirituels, il suffit de citer entre autres les can. 467, § 2, 483; 1171, deuxième partie; 609, § 3; 1336. Quant aux détriments temporels (qui en pratique jouent souvent le plus grand rôle!), il ne manque pas non plus de moyens entièrement conformes au droit pour y remédier dans une large mesure; ainsi, par exemple: en vertu du can. 1502 l'Ordinaire du lieu peut prescrire que tous les fidèles d'une paroisse concourent régulièrement à pourvoir à ses besoins par le paiement de dîmes ou d'autres contributions appropriées; en vertu du can. 1503 l'Ordinaire du lieu peut permettre aux curés de faire des collectes dans leur paroisse en faveur des œuvres paroissiales; en vertu de différents canons du Code (can. 463, § 1; 1507, § 1; 1234, § 1, etc.), l'autorité ecclésiastique compétente peut prendre les mesures opportunes pour que les droits d'étole et les prestations auxquelles les curés ont droit pour l'accomplissement des différents devoirs de leur ministère paroissial, soient proportionnés à leurs besoins réels, etc.

b) *Exceptionnellement* cependant, à cause de circonstances spéciales, il *peut* arriver que la permission générale de célébrer dans les églises non paroissiales et oratoires publics *toutes* les fonctions sacrées simplement sacerdotales entraîne pour *certaines* paroisses ou *certaines* curés *des détriments extraordinaires et spéciaux*, qui lèsent



réellement certains « droits paroissiaux » déterminés, particulièrement certains droits temporels du curé, et que les mesures générales, préconisées par le Code pour remédier aux détriments ordinaires ne suffisent pas à empêcher ou à éliminer; par exemple, dans le cas où la dot du bénéfice paroissial est constituée par les oblations volontaires des fidèles, qui, conformément aux exigences des can. 1410 et 1450, § 1, étaient certaines et suffisantes au moment où le bénéfice fut érigé, mais qui sont devenues incertaines et insuffisantes dans la suite à cause du fait que beaucoup de fidèles abandonnent régulièrement l'église paroissiale pour fréquenter une église non paroissiale ou un oratoire public.

*En ce cas l'Ordinaire du lieu a-t-il le droit d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées dans les églises non paroissiales et les oratoires publics, en vue d'éviter ou d'éliminer la lésion de certains droits paroissiaux ?*

1. *Quant aux églises et oratoires publics des religieux exempts*, il est hors de doute que l'Ordinaire du lieu n'a pas le pouvoir d'y interdire ou d'y limiter les fonctions sacrées simplement sacerdotales, en vue de sauvegarder les droits paroissiaux. En vertu du can. 615, en effet, l'exemption dont ces religieux jouissent (soit en vertu du droit commun, quand il s'agit de réguliers, soit en vertu d'un privilège apostolique, quand il s'agit des autres) s'étend également à leurs maisons et à leurs églises et ne souffre d'exceptions que dans les cas expressément prévus par le droit; or, quant à la célébration des fonctions sacrées dans leurs églises et leurs oratoires publics, non seulement le droit commun ne les soumet pas à la juridiction de l'Ordinaire du lieu, mais, au contraire, il rappelle explicitement leur exemption dans la deuxième partie du can. 1171. Il est évident que la célébration des fonctions sacrées dans leurs églises et oratoires, tout comme dans les autres, peut causer un détriment réel aux droits paroissiaux; mais c'est aux supérieurs religieux, et non à l'Ordinaire du lieu, qu'il appartient de prendre à cet effet les mesures appropriées (can. 609, § 3); au cas où ces supérieurs négligeraient de le faire, il ne reste à l'Ordinaire du lieu que le recours au Saint-Siège (can. 617, § 1).

2. *Quant aux églises et oratoires publics non exempts* de la juridiction de l'Ordinaire du lieu, *le droit* de celui-ci d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées, en vue d'éviter la lésion de certains droits paroissiaux, *nous semble indéniable*. Il résulte clairement, en effet, du can. 1171 lui-même (coll. can. 1191, § 1) : tout d'abord, et d'une manière directe, du fait même que la célébration des fonctions sacrées dans les églises non paroissiales et oratoires publics y est déclarée explicitement sujette à prohibition ou à restriction, quand elle lèse des droits paroissiaux; ensuite, au moins d'une manière indirecte, de l'affirmation spéciale contenue dans la deuxième partie de ce canon, relativement au pouvoir de l'Ordinaire du lieu de déterminer les heures des fonctions sacrées dans les églises et oratoires publics non exempts; le pouvoir susdit y est indiqué, en effet, non comme le seul moyen dont il dispose pour sauvegarder les droits paroissiaux et les exigences du ministère paroissial, mais comme le principal, celui dont il dispose avant tout, « præsertim ». Si, au jugement de l'Ordinaire du lieu, ce moyen ne suffit pas à cet effet, il semble donc entièrement conforme à l'intention du législateur qu'il prenne d'autres mesures appropriées, et parmi elles, celle d'y interdire ou d'y limiter au besoin la célébration de certaines fonctions sacrées. Que telle soit bien l'intention du législateur se trouve confirmé, nous paraît-il par le can. 482, dans lequel il statue explicitement quant aux recteurs d'églises, dont il est question au can. 479, § 1 (les recteurs d'églises annexées à une maison religieuse y sont explicitement exceptés), qu'en cas de doute si la célébration de certaines fonctions sacrées dans leur église cause réellement un détriment au ministère paroissial (et à plus forte raison si la chose est certaine !), il appartient à l'Ordinaire du lieu de dirimer la chose et de prescrire les normes opportunes pour l'éviter.

c) *Le pouvoir exceptionnel de l'Ordinaire du lieu d'interdire ou de limiter la célébration de certaines fonctions sacrées dans les églises et oratoires publics soumis à sa juridiction comprend-il le pouvoir d'y interdire ou d'y limiter la célébration de messes chantées, manuelles ou autres ?*

Il nous semble certain que *ce pouvoir ne lui appartient pas* et qu'en l'exerçant il agit contre la volonté du législateur suprême. En



vertu du can. 1171 le pouvoir d'interdire ou de restreindre la célébration de certaines fonctions sacrées dans ces églises et ces oratoires ne lui appartient, comme nous avons exposé plus haut, que dans le cas exceptionnel et dans la mesure où cette interdiction ou cette restriction est nécessaire pour éviter ou éliminer un détriment extraordinaire aux droits paroissiaux. Or, il est évident que le simple fait d'y *chanter* une messe, au lieu de la lire, ne peut pas être *raisonnablement* censé causer un préjudice spécial aux droits paroissiaux. Il est tout aussi évident, nous semble-t-il, que le simple fait de *recevoir* pour une messe, que le prêtre a le droit d'y chanter, un *juste honoraire* (conforme aux prescriptions éventuelles de l'Ordinaire du lieu) de la part d'un fidèle qui la lui a recommandée, ne peut pas davantage être *raisonnablement* censé causer un tel préjudice aux droits paroissiaux. Le législateur suprême reconnaît formellement aux fidèles le droit de demander l'application d'une messe, lue ou chantée, à n'importe quel prêtre de leur choix qui a le droit de la lire ou de la chanter, et aux prêtres, le droit de recevoir un juste honoraire pour toute messe qu'il lit ou chante légitimement (can. 809 et 824, § 1); en interdisant aux prêtres de recevoir l'honoraire en question, l'Ordinaire du lieu lèserait un droit formel des uns et des autres et agirait incontestablement contre l'intention du législateur suprême.

#### B. Dans les oratoires semi-publics.

Le can. 1193 statue que *dans tout oratoire semi-public* légitimement érigé (conformément aux stipulations du can. 1192) il est permis de célébrer *tous les offices divins ou toutes les fonctions ecclésiastiques, sauf* celles que les rubriques y défendent et *celles* — « aliqua » ou quelques-unes, dit le canon — que l'Ordinaire a *exceptées*.

Le principe fondamental est donc le même que celui énoncé aux can. 1171 et 1191, § 2 par rapport aux églises non paroissiales et aux oratoires publics, avec cette différence notable cependant que dans les oratoires semi-publics la célébration des fonctions sacrées n'est pas seulement sujette à limitation au cas et dans la mesure où elle est contraire à un privilège apostolique, à une coutume légitimement prescrite, aux rubriques et aux droits paroissiaux, conformément à ce que nous avons exposé plus haut (quoique ces limitations ne soient



pas expressément rappelées au can. 1193, il est évident qu'elles valent également par rapport aux oratoires semi-publics), mais qu'elle est en outre directement sujette à restriction de la part de l'« Ordinaire ».

Il importe de noter d'emblée que l'« Ordinaire », auquel le Code reconnaît formellement le droit d'interdire ou de restreindre l'exercice de certaines fonctions sacrées simplement sacerdotales, n'est pas toujours ni dans tous les cas l'Ordinaire du lieu; cet « Ordinaire » est celui avec l'autorisation duquel l'oratoire semi-public a été érigé, conformément aux stipulations du can. 1192, § 1, coll. can. 198, c'est-à-dire: quand il s'agit d'oratoires semi-publics de religions cléricales exemptes, le Supérieur majeur de cette religion (can. 198, § 1, coll. can. 488, n° 8), et lui seul; — quand il s'agit d'oratoires semi-publics non exemptes, l'Ordinaire du lieu (can. 198, § 2).

Quant à l'extension du pouvoir de l'Ordinaire compétent en cette matière, le can. 1193 statue qu'il peut excepter l'exercice de « quelques » fonctions sacrées. Desquelles? Et dans quelle mesure? Il ne le détermine pas. Nous nous efforcerons de le faire nous-même, en nous basant sur les données du Code et sur les principes de la saine raison.

a) Il est évident que l'Ordinaire ne peut pas interdire ou limiter les fonctions sacrées, dont l'exercice est permis en principe par le droit commun, dans une mesure telle que, soit à cause du nombre, soit à cause de la nature des fonctions que l'interdiction ou la limitation atteint, le bénéfice d'un oratoire semi-public devient pratiquement illusoire pour la communauté en faveur de laquelle il a été concédé ou que l'oratoire ne répond plus au but en vue duquel la célébration de toutes les fonctions sacrées est généralement accordée par le législateur suprême.

b) Il n'est pas moins évident que l'Ordinaire compétent, qui, selon une déclaration explicite du can. 1192, § 2, a le pouvoir de retirer l'autorisation antérieurement donnée et de convertir l'oratoire semi-public à un usage profane, ne peut pas, une fois l'autorisation donnée et aussi longtemps qu'elle perdure, imposer des restrictions qui sont contraires aux droits essentiels que le droit commun reconnaît positivement à tout oratoire semi-public: ainsi, par exemple, vu le can. 1249, il n'a pas le droit d'obliger les membres de la commu-

nauté, en faveur de laquelle l'oratoire a été érigé, à assister le dimanche à une deuxième messe dans l'église paroissiale ou dans un oratoire public, quand ils ont déjà assisté à une messe dans leur oratoire; vu le can. 869, il n'a pas le droit d'interdire, sauf dans des cas particuliers, qu'un prêtre, qui y célèbre légitimement la sainte messe, distribue la sainte communion aux assistants; *vu les can. 809 et 824, § 1, il n'a pas le droit d'interdire que le prêtre, qui y lit ou chante légitimement la messe, applique cette messe à l'intention de quiconque la lui a demandée légitimement et qu'il reçoive pour cette raison un juste honoraire.*

c) *Dans les limites susdites il nous semble certain qu'aux termes du canon 1193 l'Ordinaire compétent a le pouvoir d'interdire ou de restreindre (soit au moment même de l'érection, soit postérieurement, puisque le canon 1193 ne fait pas de distinction à ce sujet) dans les oratoires semi-publics soumis à sa juridiction, et en conséquence, quant à l'Ordinaire du lieu, dans n'importe quel oratoire semi-public qui n'appartient pas à une religion cléricale exempte, la célébration de n'importe quelle fonction sacrée déterminée qui n'est pas positivement soustraite à son interdiction ou à sa limitation par le législateur suprême, quand et dans la mesure où il le juge nécessaire ou opportun.* Il est évident que cette interdiction ou cette limitation de la part de l'Ordinaire se justifie plus facilement dans les oratoires secondaires, érigés exceptionnellement, conformément aux prescriptions du canon 1192, § 4, dans une maison religieuse ou dans toute autre institution en plus de l'oratoire principal, que dans l'oratoire principal; dans les oratoires d'institutions laïques, que dans les oratoires de maisons religieuses ou de maisons pieuses; dans les oratoires de petites communautés, que dans les oratoires de communautés nombreuses.

d) *L'Ordinaire du lieu a-t-il le pouvoir ou le droit strict d'interdire ou de limiter dans les oratoires semi-publics non exempts la célébration de la messe — par exemple en n'y permettant quotidiennement qu'une seule messe ou en l'y interdisant en certaines circonstances ou à certains jours, spécialement aux fêtes plus solennelles ou le dimanche — et tout particulièrement celui d'y interdire la célébration de grand-messes ?*



Si l'on s'en tient uniquement aux termes mêmes du canon 1193, ce pouvoir semble incontestable, vu que la faculté générale qui lui est formellement accordée s'étend *per se* à toute fonction sacrée et à tout oratoire semi-public soumis à sa juridiction. Mais pour résoudre la question il ne suffit pas de se tenir au seul canon 1193 ni aux seuls termes de ce canon; il faut tenir compte en outre d'autres canons éventuels, qui se réfèrent spécifiquement à la célébration de la messe ou à une certaine catégorie d'oratoires, et dans l'interprétation du canon 1193 il ne faut pas perdre de vue la fin principale en vue de laquelle l'oratoire, dont il s'agit, a été érigé. Voici comment, à la lumière de ces canons et de cette règle d'interprétation, nous croyons devoir résoudre la question, en faisant les distinctions qui s'imposent à notre avis.

1. *Quant aux oratoires semi-publics uniques ou principaux d'une religion cléricale.* Quoiqu'en vertu du canon 497, § 2, la permission de fonder une nouvelle maison entraîne *ipso jure* pour une religion cléricale la faculté d'avoir une église ou un oratoire public annexé à la maison et d'y exercer pour le public le saint ministère, il arrive que certains évêques, se basant (légitimement ou non: la question est réellement sujette à discussion) sur la prescription du canon 1162, § 4, lui refusent la permission de bâtir un couvent dans un endroit déterminé, à moins qu'elle ne s'oblige à ne pas y ouvrir d'oratoire public et à se contenter d'un oratoire semi-public à son propre usage. Il me semble hors de doute qu'un tel oratoire semi-public doit être considéré comme lui étant concédé *en vertu du droit commun lui-même*, puisqu'il est un succédané de l'oratoire public auquel elle a droit en vertu du canon 497, § 2, précisément parce qu'elle est une religion cléricale et que pour cette raison elle doit pouvoir disposer d'un lieu saint où les religieux-prêtres de la communauté puissent célébrer la messe à leur convenance, et cela tous les jours de l'année (non exclus par les rubriques), conformément au droit accordé aux prêtres en vertu du canon 820. Pour cette raison il me semble également hors de doute que l'*Ordinaire du lieu n'a pas le droit d'y interdire ou d'y limiter la célébration de la messe de la part des religieux-prêtres de la communauté*, vu qu'en le faisant il léserait un droit que le législateur leur accorde et que la reconnais-



sance de ce droit à l'Ordinaire du lieu pourrait éventuellement rendre pratiquement illusoire pour la communauté le bénéfice qui lui a été accordé par le droit commun ou en tout cas lui porter gravement atteinte. Il n'a pas davantage ce droit, croyons-nous, par rapport aux prêtres étrangers à la communauté, vu qu'en vertu du canon 822, § 2, la messe peut être légitimement célébrée dans tout oratoire semi-public dûment béni et qu'il appartient évidemment au supérieur de l'oratoire de les y admettre pour la célébration, en se tenant, bien entendu, aux prescriptions du canon 804 quant à l'admission.

*L'Ordinaire du lieu a-t-il le droit d'y interdire la célébration de grand-messes ?* Nous estimons que *non*, et cela pour la même raison fondamentale que celle que nous venons d'exposer quant à la célébration de la messe. Puisque l'oratoire semi-public en question remplace pour la communauté religieuse, quant au culte divin, l'oratoire public auquel elle a droit en vertu du droit commun, il nous semble hors de doute qu'en vertu du droit commun lui-même la communauté religieuse y jouit, quant au culte divin, de tous les droits que le droit commun reconnaît en cette matière à l'oratoire public, dont elle est exceptionnellement privée, et, en conséquence, également du droit, soustrait à l'interdiction de l'Ordinaire du lieu, d'y célébrer des grand-messes à sa convenance.

2. *Quant aux oratoires semi-publics uniques ou principaux non exempts de toute autre maison religieuse et de toute maison ou institution pieuse*, nous estimons, *salvo meliore judicio*, que, conformément à l'esprit sinon aux textes explicites du droit commun, l'Ordinaire du lieu *n'a pas le pouvoir* d'y interdire ou d'y limiter *la célébration de la messe*, en vertu du principe fondamental de droit qu'un pouvoir indéterminé, donné à l'Ordinaire par le législateur suprême, d'interdire ou de limiter l'un ou l'autre des droits accordés à une communauté ou une institution par le législateur suprême lui-même (in casu: le pouvoir de l'Ordinaire, en vertu du canon 1193, d'interdire ou de limiter certaines fonctions sacrées dont l'exercice est permis en principe par le droit commun dans les oratoires semi-publics légitimement érigés) ne s'étend pas à un droit fondamental ou essentiel (in casu: à une fonction sacrée fondamentale), dont l'interdiction ou la limitation de la part de l'Ordinaire empêcherait ou entraverait

notablement l'obtention de la fin principale en vue de laquelle ces droits lui furent accordés par le législateur suprême. Or, il nous semble évident que parmi les fonctions sacrées, dont le législateur permet l'exercice dans les oratoires semi-publics, la célébration de la messe (avec la distribution de la sainte communion) est la fonction fondamentale; que la fin principale en vue de laquelle le législateur accorde aux communautés religieuses et institutions pieuses le bénéfice d'un oratoire semi-public, est précisément d'assurer et de faciliter à leurs membres l'assistance régulière à la messe (avec la sainte communion), surtout aux jours où cette assistance est obligatoire; et, en conséquence, que l'Ordinaire n'a pas le pouvoir de l'interdire ou de la limiter, parce que, en le faisant, il agirait directement contre la fin principale visée par le législateur.

L'Ordinaire du lieu a-t-il le pouvoir d'y interdire ou d'y limiter *la célébration de grand-messes*? Nous ne voyons vraiment pas à quel titre on pourrait le lui dénier, vu que cette interdiction ou cette limitation n'est pas directement contraire à la fin principale de ces oratoires. Il est vrai qu'elle entraînerait pour les prêtres-célébrants la perte de certains avantages financiers et qu'elle priverait éventuellement la communauté de la satisfaction artistique résultant de la splendeur du culte divin; mais ces inconvénients-là, tout en ayant une certaine importance que l'Ordinaire ne peut pas négliger, ne sont nullement de nature à empêcher que la fin principale des oratoires soit assurée par la célébration de messes basses. Nous estimons, en conséquence, que l'Ordinaire du lieu *a le droit strict* de décréter l'interdiction ou la limitation de grand-messes, s'il croit avoir des raisons sérieuses pour le faire. Nous ne voyons pas cependant quelle raison sérieuse l'Ordinaire du lieu pourrait invoquer ou faire valoir pour justifier une interdiction éventuelle des grand-messes comme telles, c'est-à-dire, uniquement parce qu'il s'agit de grand-messes, et abstraction faite des cas particuliers où il le ferait, comme il a le droit de faire en vertu du canon 1261, parce qu'on n'y observe pas les prescriptions liturgiques. Le fait que le droit de célébrer des grand-messes dans ces oratoires peut occasionner dans une certaine mesure une diminution de grand-messes à l'église paroissiale, et en conséquence une diminution des revenus paroissiaux, ne nous paraît



pas une raison suffisante pour les y interdire, non seulement parce que cette interdiction restreindrait le droit des fidèles de demander des messes aux prêtres de leur choix et dans l'oratoire qui a leur préférence, mais aussi parce qu'elle n'aurait très probablement pas l'effet qu'on en attend. L'expérience prouve en effet qu'en ce cas la plupart des fidèles, sinon tous, qui tiennent à ce que « leurs » messes soient célébrées par les prêtres ou les religieux qui ont leur préférence et dans l'oratoire de leur choix préféreront le plus souvent se contenter d'une messe basse de leur part que de faire célébrer une grand-messe à l'église paroissiale. Nous tenons en outre à rappeler que le droit strict de l'Ordinaire est évidemment limité par les règles fondamentales de l'équité naturelle et canonique, qui exigent entre autres, « ne summum jus fiat summa injuria », qu'il tienne compte des droits acquis, des situations de fait légitimement établies, des besoins matériels et moraux, voire artistiques, de la communauté dans laquelle l'oratoire a été érigé, et que son souci d'assurer et d'augmenter les revenus des curés et des paroisses ne lui fasse pas perdre de vue que les autres prêtres, religieux ou séculiers, ont, tout comme les curés, le droit de « vivre de l'autel ».

Quelqu'un sera peut-être tenté de dénier à l'Ordinaire du lieu le pouvoir d'interdire la célébration de grand-messes, quand il s'agit *des oratoires de communautés religieuses de droit pontifical*, en invoquant le canon 618, § 2, n° 2, en vertu duquel l'Ordinaire du lieu ne peut pas s'ingérer dans la régie interne de ces communautés. Nous estimons qu'en principe cette exception n'est pas fondée. Même dans la supposition que par rapport aux oratoires d'une communauté religieuse la détermination s'il convient ou non d'y chanter une messe ou de la lire est une fonction qui de par sa nature relève de la régie interne de la communauté (ce que nous pouvons difficilement admettre, parce que l'organisation et la réglementation du culte public dans les églises et oratoires soumis à la juridiction de l'Ordinaire du lieu est de par sa nature et en vertu du droit commun une fonction qui touche directement la vie cléricale, et non la vie religieuse, et qui pour cette raison relève de son autorité), il serait injustifié, nous semble-t-il, d'invoquer le canon 618, § 2, n° 2 pour soustraire cette fonction à l'autorité de l'Ordinaire du lieu et de l'attribuer au supérieur religieux.



D'après ce canon, en effet, l'Ordinaire du lieu ne peut pas s'ingérer dans la régie interne d'une communauté non exempte de droit pontifical, « sauf dans les cas exprimés dans le droit »; or, il ne semble pas douteux qu'il s'agit réellement d'un tel cas au canon 1193, vu que le droit d'interdire certaines fonctions sacrées y est expressément accordé à l'« Ordinaire » compétent par rapport à tout oratoire semi-public soumis à sa juridiction, sans aucune exception, et donc, quand il s'agit d'oratoires non exempts, à l'Ordinaire du lieu. Ceci en principe. Il va sans dire, en effet, que si les constitutions de la communauté de droit pontifical déterminent elles-mêmes quand il y a lieu d'y chanter des messes, l'Ordinaire du lieu n'aurait pas le droit de le prohiber, vu que ces constitutions sont approuvées par le Saint-Siège.

3. *Quant aux oratoires semi-publics secondaires* légitimement érigés dans certaines communautés ou institutions en plus de l'oratoire principal, conformément aux prescriptions du canon 1192 § 4, il nous semble indéniable que l'Ordinaire du lieu a le droit strict — non seulement d'y interdire les *grand-messes*, et cela pour la raison fondamentale exposée plus haut quant aux oratoires principaux, doublée de cette autre que la célébration de grand-messes dans ces oratoires mineurs, ordinairement situés dans un coin retiré de l'institution et d'une apparence extérieure très simple, sans assistance de la communauté, est peu conforme à la solennité que de par sa nature et en vertu des prescriptions liturgiques une grand-messe doit revêtir et semble de ce fait contraire au but même pour lequel l'érection de tels oratoires accessoires a été permise, — mais aussi d'y limiter la *célébration de messes basses* et même de les y interdire en certaines circonstances et en certains jours. Tout comme l'érection de ces oratoires, conformément aux prescriptions formelles du canon 1192, § 4, n'est permise que si et dans la mesure où « au jugement de l'Ordinaire » ils sont réellement nécessaires ou grandement utiles (le plus souvent ils sont érigés dans les maisons d'études, pour permettre ou faciliter la célébration de la messe aux nombreux prêtres qui y résident), la réglementation effective de la célébration de la messe dans ces oratoires est, elle aussi, sujette aux mêmes conditions et en conséquence soumise au jugement et à l'autorité de l'Ordinaire. A lui de juger si et dans quelle mesure

cette nécessité perdue (par exemple, parce que le nombre des prêtres-célébrants a diminué au point que les autels de l'oratoire principal suffisent aux besoins), ou si elle ne doit pas céder devant une nécessité ou une utilité plus grandes en certains jours, particulièrement les dimanches (par exemple, parce que les prêtres qui y célèbrent habituellement sont nécessaires ailleurs ces jours-là). En limitant ou en interdisant la célébration de messes pour ces raisons-là ou pour d'autres, dont il est seul juge, l'Ordinaire n'agit pas contre la fin principale pour laquelle ces oratoires complémentaires ont été érigés, mais, au contraire, s'y conforme bien souvent.

## II. — PRINCIPES FONDAMENTAUX DU CODE CONCERNANT L'ACCEPTATION ET LA TRANSMISSION D'HONORAIRES DE MESSES MANUELLES.

### A. *Quels honoraires de messes manuelles peuvent être acceptés comme légitimes ?*

a) *Tous les prêtres, même les religieux exempts, sont obligés de s'en tenir au taux fixé par l'Ordinaire du lieu pour son diocèse, ou, à défaut d'un décret de l'Ordinaire du lieu à ce sujet, au taux en vigueur dans le diocèse d'après la coutume (can. 831).*

Cette obligation doit s'entendre en ce sens qu'il est défendu à tout prêtre d'exiger un honoraire *supérieur* au taux diocésain ou coutumier (can. 831 § 1), mais *non* d'en *accepter* un tel, si celui qui recommande une messe manuelle le lui offre de plein gré (intuitu personæ celebrantis aut loci sacri in quo celebratur: can. 832), ni même de *demande* quelque chose de plus que le taux fixé pour un motif ou un *labeur extrinsèque* à la messe; par exemple, parce que le donateur désire que la messe soit célébrée en un lieu éloigné, dont l'accès exige une perte de temps ou un déplacement pénible; ou qu'elle soit célébrée à une heure tardive, qui impose au célébrant une fatigue spéciale, etc. Il n'est pas défendu non plus d'accepter un honoraire *inférieur* au taux diocésain (ou coutumier), à moins que l'Ordinaire du lieu ne l'ait interdit (can. 832).

b) Quant à la fixation des honoraires, le can. 831, § ne prescrit à l'Ordinaire du lieu aucune règle de conduite déterminée, de sorte



qu'il est laissé au jugement de l'Ordinaire du lieu lui-même de les déterminer, en tenant compte, par exemple, de la nature de la messe dont il s'agit (messes basses ou messes chantées, avec ou sans ministres assistants), de l'heure à laquelle la messe se célèbre, etc.

1. *Si le taux pour les messes manuelles chantées a été fixé par l'Ordinaire du lieu d'une manière uniforme pour toute messe chantée, sans discrimination* entre les prêtres qui la célèbrent (qu'ils soient curés ou non) et entre les lieux saints où elle est légitimement célébrée (à l'église paroissiale ou ailleurs), il est évident que cet honoraire peut être accepté et exigé par n'importe quel prêtre, séculier ou religieux, n'importe où elle se célèbre légitimement. Il va sans dire que si le décret de l'Ordinaire du lieu spécifie la part respective qui en revient au célébrant (comme honoraire proprement dit) et à ceux qui concourent activement à la messe chantée (ministres assistants, organiste, chantres, etc.) ou encore à l'église ou à l'oratoire où la messe se célèbre (ou à la fabrique d'église), en vue de pourvoir aux dépenses du culte, ces stipulations doivent être observées. Quand il s'agit de messes chantées par des religieux dans l'église ou l'oratoire de la communauté religieuse et avec l'assistance active de seuls religieux, tout l'honoraire rentre évidemment, selon les règles de la communauté, dans la caisse commune de l'institution.

2. *Si le décret de l'Ordinaire du lieu détermine un taux différent pour les messes manuelles chantées à l'église paroissiale (taux plus élevé) et celles chantées ailleurs* (ce que l'Ordinaire du lieu a incontestablement le droit de faire et ce qu'il fait à juste titre, si des raisons spéciales lui recommandent cette manière d'agir, par exemple, en vue d'augmenter par une part du taux fixé les revenus insuffisants de la fabrique de l'église paroissiale ou du curé lui-même), il est évident que les prêtres du diocèse, les religieux exempts aussi bien que les autres, doivent s'en tenir, quant aux messes chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale, au taux (moins élevé) fixé pour elles par l'Ordinaire du lieu, de sorte que dans ce cas, conformément à ce que nous avons exposé plus haut, ils ne peuvent pas *exiger* l'honoraire fixé pour les messes chantées à l'église paroissiale, tout en ayant droit de l'*accepter*, s'il leur est offert de plein gré par celui qui recommande la messe.



Ce taux est obligatoire pour eux, *même si* avant la promulgation du décret épiscopal ils pouvaient, en vertu d'une *coutume diocésaine* légitimement prescrite, exiger pour ces messes-là l'honoraire qui est réservé maintenant aux églises paroissiales; il est notoire, en effet, qu'une nouvelle loi diocésaine abroge *ipso facto* une coutume diocésaine antérieure contraire à cette loi — à moins qu'il ne s'agisse d'une coutume immémoriale ou centenaire, pour l'abrogation de laquelle, en vertu d'une stipulation explicite du canon 30, il faudrait que le décret épiscopal la révoque expressément. Il n'est pas moins évident que les prêtres en question ne peuvent pas considérer le droit qu'ils avaient antérieurement au décret épiscopal comme *un droit acquis quant à l'avenir*. La loi ou la coutume diocésaine ne leur accordait que la simple capacité légale de recevoir alors, pour une messe chantée réellement sous l'empire de cette loi ou de cette coutume, un honoraire qui est réservé maintenant, en vertu du décret épiscopal, à une messe chantée dans l'église paroissiale; la loi ou la coutume diocésaine antérieure ayant été abrogée par le nouveau décret épiscopal, la capacité légale dont ils jouissaient en vertu de cette coutume-là est, elle aussi, automatiquement abrogée; il est notoire, en effet, que la simple capacité légale de poser un acte légitime déterminé ou d'exiger une redevance déterminée pour un acte légitime n'est pas un « droit acquis », à l'abri de toute loi postérieure, mais qu'elle dépend entièrement et uniquement de la loi qui est en vigueur, quand cet acte est effectivement posé ou quand une redevance est effectivement exigée.

3. Si le décret de l'Ordinaire du lieu *fixe seulement le taux des messes chantées à l'église paroissiale*, sans déterminer l'honoraire des messes manuelles chantées ailleurs, il est certainement permis aux prêtres de s'en tenir, quant à l'honoraire de ces messes-ci, à *la coutume* légitime en vigueur dans le diocèse avant la promulgation du décret de l'Ordinaire du lieu (can. 381, § 2), vu que cette coutume, par rapport à ces messes, n'a pas été abrogée par le décret de l'Ordinaire du lieu. Au cas donc où le taux légitimé par la coutume était aussi élevé que le taux fixé maintenant par l'Ordinaire du lieu pour les messes chantées à l'église paroissiale, ils peuvent continuer à le réclamer sans scrupule. Il ne leur est pas permis, par contre, d'exiger le taux fixé par l'Ordinaire du lieu pour les messes chantées à l'église

paroissiale, si celui-ci dépasse le taux antérieurement en usage en vertu de la coutume diocésaine; le canon 831, § 2 statue, en effet, qu'à défaut de décret de l'Ordinaire du lieu il est obligatoire de se tenir à la coutume en vigueur.

*B. A qui peut-on et doit-on transmettre  
les messes manuelles, lues ou chantées,  
dont on dispose librement*

*et qu'on ne peut ou qu'on ne veut pas célébrer soi-même ?*

Le principe du canon 838 est clair: ceux qui disposent de ces messes manuelles — quelles qu'elles soient, puisque le législateur ne fait aucune distinction, et en conséquence les messes manuelles chantées aussi bien que les basses messes — peuvent les transmettre à *n'importe quel prêtre de leur choix*, qui est en mesure de les exonérer conformément aux prescriptions du droit et aux intentions des donateurs, pourvu que ce prêtre soit, à leur connaissance, au-dessus de tout soupçon ou qu'il soit recommandé par son propre Ordinaire.

Comme il s'agit d'une loi générale, par laquelle le législateur suprême concède positivement aux détenteurs *de n'importe quelles messes*, manuelles, lues ou chantées, dont ils disposent librement, quelle que soit leur provenance, le droit de les transmettre à *n'importe quel prêtre de leur choix*, à un prêtre étranger au diocèse aussi bien qu'à un prêtre du diocèse même, il est évident qu'aucun Ordinaire du lieu n'a le pouvoir d'interdire ou de limiter de sa propre autorité (c'est-à-dire, sans indult du Saint-Siège) l'exercice de ce droit, en les obligeant à transmettre ces messes ou certaines de ces messes (par exemple, toutes les messes chantées ou parmi celles-ci les messes chantées reçues au taux fixé pour les messes chantées à l'église paroissiale) à un prêtre déterminé (par exemple, au curé de la paroisse) ou à la Curie diocésaine.

## III. — CONCLUSIONS PRATIQUES

QUANT AU POUVOIR DE L'ORDINAIRE DU LIEU  
RELATIVEMENT AUX MESSES MANUELLES  
CHANTÉES AILLEURS QU'À L'ÉGLISE PAROISSIALE.

A la lumière des principes fondamentaux que nous venons d'exposer brièvement, il est aisé, croyons-nous, de définir exactement si, et en quelle mesure, les statuts synodaux mentionnés au début de cet article sont légitimes ou non et, en conséquence, si et en quelle mesure ils ont force de loi ou sont sujets à révision.

Mais, plutôt que de soumettre à un examen critique chaque décret synodal mentionné — ce qui nous exposerait à formuler des jugements fragmentaires et incomplets et à des redites inutiles, — nous estimons préférable de dégager simplement des principes fondamentaux exposés *trois conclusions positives* quant au pouvoir de l'Ordinaire du lieu relativement aux messes manuelles chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale; ces conclusions permettront à chacun de déterminer lui-même en quels points les statuts synodaux mentionnés y sont conformes ou contraires. Les voici, *salvo meliore judicio*:

1° sans indult du Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu ne peut pas interdire ou limiter la célébration — ni en conséquence l'acceptation au taux légitime de la part des prêtres intéressés, — de messes manuelles chantées, recommandées par n'importe qui, dans les églises non paroissiales, dans les oratoires publics et dans les oratoires semi-publics des religions cléricales, exemptes ou non; il a, par contre, le droit strict de le faire, s'il le juge nécessaire ou opportun, dans tous les autres oratoires semi-publics non exempts de la juridiction épiscopale;

2° l'Ordinaire du lieu peut fixer un honoraire spécial pour les messes manuelles chantées ailleurs qu'à l'église paroissiale, de sorte qu'il est défendu à tout prêtre d'exiger pour ces messes-là l'honoraire supérieur fixé par lui pour les messes manuelles chantées à l'église paroissiale; il ne peut pas leur interdire cependant l'acceptation de cet honoraire supérieur, quand ceux qui recommandent la messe le leur offrent de plein gré (*intuitu personæ celebrantis aut loci sacri in quo Missa celebratur*);



3° sans indult du Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu ne peut pas obliger les prêtres de son diocèse à transmettre au curé de la paroisse ou à la Curie diocésaine, au lieu de le faire à un prêtre de leur choix qui est en mesure de les exonérer légitimement, les messes manuelles chantées qu'ils ont reçues au taux fixé pour les messes manuelles chantées à l'église paroissiale et qu'ils n'ont pas droit d'exonérer eux-mêmes en dehors de l'église paroissiale.

Gommaire MICHELS, o.f.m. cap.,  
Herentals, Belgique.

# Chronique biblique

## Ancien Testament

(suite)

---

### II. — PUBLICATIONS RÉCENTES DE TEXTES.

Nous avons déjà apprécié la *Biblia Hebraica* de Rudolf Kittel<sup>15</sup>. Il s'agissait alors de la cinquième édition. Aujourd'hui cet ouvrage en est à sa huitième<sup>16</sup>. En 1950 nous avons exprimé le vœu qu'une nouvelle édition contienne les variantes fournies par les récentes découvertes près de la Mer Morte. De fait, la maison d'édition de Stuttgart, toujours soucieuse de tenir la *Biblia Hebraica* à la page et de lui conserver le privilège d'être l'instrument indispensable pour qui s'occupe du texte hébreu de la Bible, a fait ajouter aux livres en question un troisième apparat critique contenant les variantes présentées par les manuscrits de Qumrân: Lévitique 20 ss.; Deutéronome 31, 1; Isaïe; Habacuc. C'est O. Eissfeldt qui assume la responsabilité de ce troisième apparat. Toutes les variantes n'ont pas été notées, mais un choix a dû être fait. L'auteur s'est efforcé de reproduire les variantes importantes portant sur le sens, non des différences d'orthographe ou de grammaire. Et pourtant il suffit de parcourir les pages contenant le livre d'Isaïe pour se rendre compte de l'ampleur de ce choix du troisième apparat qui court au bas des pages, et de l'importance du texte de ces manuscrits récemment découverts.

\* \* \*

Puisque nous parlons de la *Biblia Hebraica*, il convient d'annoncer que la même maison d'édition vient de publier une sorte de manuel d'introduction à cette Bible: *Le Texte de l'Ancien Testament*, édité par E. Würthwein<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 200 \* ss.

<sup>16</sup> *Biblia Hebraica* edidit Rud. KITTEL... Editionem septimam auxerunt et emendaverunt A. ALT et O. EISSFELDT, editio octava emendata typis editionis septimæ expressa, Stuttgart, Priv. Württ. Bibelanstalt, 1953.

<sup>17</sup> *Der Text des Alten Testaments*. Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rud. KITTEL, von Ernst WUERTHWEIN, Stuttgart, Pri. Württ Bibelanstalt, 1952, in-8 de 176 p., prix: DM 5,20.

Le maniement d'une édition critique n'est pas chose aisée. Il ne s'agit pas de faire un choix arbitraire parmi les variantes de l'apparat critique, il faut savoir choisir à bon escient: *manuscripta ponderantur, non numerantur*, dit un axiome de la critique textuelle. Et à cet effet il est indispensable d'avoir une notion suffisante de la transmission du texte et de l'art de la critique. Ce volume nous semble être ce qu'il y a de mieux sur ce sujet, d'autant plus qu'il est adapté à l'édition de la *Biblia Hebraica*. Un premier chapitre traite de la transmission du texte dans la langue originale, deux chapitres parlent des versions et le quatrième expose la méthode de la critique textuelle rendue nécessaire par une transmission certainement fautive du texte original. Les manuscrits principaux de la langue originale et des versions sont commémorés et caractérisés. Il a suffi à l'auteur d'un peu plus de cinquante pages pour donner un aperçu suffisant et accessible à tout étudiant en théologie. La nécessité et la méthode de la critique textuelle sont exposées clairement et sobrement. L'auteur fait entrevoir les possibilités de cet art, mais ne manque pas d'en noter opportunément les limites: «...ce n'est pas un procédé scientifique de rejeter une leçon du texte massorétique parce qu'elle ne cadre pas avec les opinions préconçues de celui qui interprète le texte. En cas de conflit la théorie scientifique devrait céder le pas à la tradition» (p. 83). L'histoire de la critique textuelle prouve qu'on n'a pas toujours suivi cette règle du bon sens. Quarante reproductions expliquées de manuscrits et de fragments illustrent la théorie, la rendent plus vivante et plus intelligible. Ajoutons que les découvertes récentes près de la Mer Morte sont rappelées et dûment appréciées<sup>18</sup>. Il est donc permis de recommander ce manuel de vulgarisation très sérieux d'une science ardue de sa nature, mais aussi si importante. Écoutons Pie XII: «Ce travail [de la critique textuelle] n'est pas seulement nécessaire pour comprendre, comme il faut, le texte écrit sous l'inspiration divine; il est encore requis par cette piété, qui doit nous porter à être infiniment reconnaissants

<sup>18</sup> Nous ne pensons pas que DSJa soit *plus probablement* l'œuvre de deux copistes travaillant ensemble (p. 29), mais plutôt le fait d'un seul copiant deux manuscrits dont le premier contenait Isaïe 1-33 et le second Isaïe 34-66 (voir W. H. BROWNLEE, *The manuscript of Isaiah from which DSJa was copied*, dans *Basor*, 127 (1952), p. 20 s.).



envers la Providence divine, de ce qu'elle nous a destiné ces livres comme des lettres paternelles envoyées du siège de sa majesté à ses enfants <sup>19</sup>. »

\* \* \*

A propos des éditions de textes, signalons encore la parution du second fascicule de la Genèse dans le cadre de la *Vetus Latina*, le Nouveau Sabatier, publié par les soins des moines de Beuron <sup>20</sup>. Nous avons déjà apprécié cette publication <sup>21</sup>. Les registres contenant les textes, l'étendue de l'apparat critique: tout le problème de la version originale de l'Ancienne Latine apparaît avec évidence et l'idée s'impose de plus en plus que le nom de *Vetus Latina* couvre plutôt un groupement de textes qu'un archétype. De plus en plus apparaît aussi toute l'étendue du travail auquel se sont astreints les éditeurs pour l'épargner aux chercheurs et aux étudiants.

### III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE.

En lisant la Bible on est souvent frappé, sinon choqué, par la façon dont il est parlé de Dieu qui marche sur terre, qui s'irrite, se repent, etc. Il s'agit là d'anthropomorphisme: *Dieu* est présenté à l'image de l'homme. C'est justement le titre d'une étude que vient de publier F. Michaeli <sup>22</sup>.

L'auteur commence par relever les expressions nombreuses et variées que l'étude de l'Ancien Testament permet de découvrir et dont le caractère est nettement anthropomorphique. Nulle part, même dans les textes où la grandeur et la souveraineté de Dieu apparaissent dans tout leur éclat, nous ne rencontrons des expressions philosophiques abstraites pour parler de son action ou de sa personne. Bien au contraire, en présence du Dieu d'Israël nous sommes en face d'un être qui, quoique infiniment au-dessus de l'homme, n'en possède pas

<sup>19</sup> Enc. *Divino Afflante*, trad. de la Polyglotte vat., 1943, p. 13.

<sup>20</sup> *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. *Genesis* (2. Lieferung: Gen. 9, 14-27, 23), Freiburg, Herder, 1952, prix: DM 35, — (normal); 29, 50 (de souscription).

<sup>21</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 205 \* s.; 22 (1952), p. 184 \* ss.

<sup>22</sup> F. MICHAELI, *Dieu à l'Image de l'Homme. Etude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1950, in-8 de 173 p., prix: Frs. 6,50.

moins l'aspect, la forme et les gestes de son existence corporelle: il a un visage, des oreilles, une bouche, un nez, un cœur. De même il est dit voir, entendre, parler, sentir; il est jaloux, il se met en colère, etc.

Nous sommes intéressés davantage par la seconde partie qui cherche « par une comparaison des textes classés dans leur ordre chronologique, si l'on peut parler d'une évolution de la notion anthropomorphique de Dieu dans la littérature hébraïque de la Bible, si des atténuations n'ont pas été apportées aux termes trop réalistes et si une certaine spiritualisation n'existe pas dans la conception théologique au fur et à mesure que l'on avance dans l'histoire ». De fait, les écrivains postérieurs, toujours plus convaincus de l'immatérialité de Dieu, ont essayé de concilier la Tradition avec la conception transcendante de Dieu, par des atténuations ou par ce que l'auteur appelle la réaction par contraste. Les exemples ne manquent pas et paraissent dès les premières pages de la Bible. Il suffit de comparer le premier récit de la création dans le premier chapitre de la Genèse, attribué au document P où tout anthropomorphisme est banni, avec celui de la tradition yahwiste dans le second chapitre. Et cette observation s'impose pour tout le Pentateuque. On peut encore comparer les textes parallèles du livre des Chroniques et de Samuel-Rois. On peut aussi comparer le texte hébreu avec la traduction des Septante qui bien des fois a atténué l'original, faisant apparaître, par exemple, l'« Ange de Yahweh » là où l'hébreu parle d'une apparition de Yahweh lui-même. Dommage que l'auteur ait exclu de son enquête les livres deutérocanoniques. Il aurait trouvé des exemples très significatifs de cette tendance dans le livre de la Sagesse, par exemple, interprétant des faits anciens pour ses contemporains de la culture hellénistique. En parlant du serpent de la Genèse, il dit: « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. »

Malgré ces tendances d'atténuation et d'élimination, l'anthropomorphisme ne fut jamais abandonné dans la Bible. C'est que Yahweh est un Dieu *vivant* et non une image inanimée comme les idoles des païens: « C'est parce que Dieu est vivant qu'on peut parler de lui comme d'un homme vivant — mais c'est aussi en parlant de



lui comme d'un être humain qu'on rappelle sans cesse qu'il est vivant » (p. 147). C'est que Yahweh est aussi un Dieu personnel: « Dieu lui-même brise les images et les notions abstraites que les hommes se font de lui, afin de se trouver réellement face à face avec eux comme « personne » vivante. Il se dépouille lui-même, et abandonne sa forme divine; il s'abaisse et prend la forme humaine. Aux hommes auxquels il se révèle, il apparaît, non pas comme une lointaine pensée ou une idée supérieure, non pas comme l'absolu, l'insaisissable et l'infini, mais comme l'ami ou l'ennemi le plus proche, le plus personnel » (p. 152).

Et voici comment M. Michaeli caractérise l'évolution de la notion de Dieu telle qu'elle lui est apparue: « Nous ne dirons pas qu'il y a évolution de la notion de Dieu. Nous dirons que les hommes ont parlé de lui de façons diverses, mais que, derrière ce vêtement des mots et des représentations, l'idée profonde, qu'ils se sont faite de Dieu, dans les livres bibliques, reste la même » (p. 166). Et il termine avec le sens profond de l'anthropomorphisme biblique de l'Ancien Testament: il est « comme une sorte de prélude à la doctrine fondamentale de l'Incarnation »... « Il est certain que l'Incarnation est le prolongement normal de l'anthropomorphisme, car elle accomplit en réalité ce qui n'était jusqu'alors qu'une expression » (p. 166). Et c'est bien ce qu'ont déjà voulu dire les théologiens catholiques cités par l'auteur à la p. 167. Oui, « l'étude de cette notion nous paraît nécessaire, non seulement à cause de son intérêt historique, mais aussi, et peut-être surtout à cause du fondement indispensable qu'elle doit donner à la pensée chrétienne et à la doctrine première de la théologie de l'Église: Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ » (*ibid.*).

\* \* \*

*La royauté de Dieu dans l'Ancien Testament* de H. J. Kraus<sup>23</sup> nous est présentée par l'auteur comme une contribution à l'interprétation du groupe de psaumes d'intronisation de Yahweh (p. 1). En fait, il s'agit non seulement de ce groupe de psaumes, mais bien plu-

<sup>23</sup> H.-J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahves Thronbesteigung* (Beiträge zur hist. Theologie, 13), Tübingen, J. B. Mohr, 1951, in-8 de XII-155 p., prix: DM 15.



tôt de la fête liturgique qu'ils chanteraient. Et c'est bien en cela que l'étude de H. J. Kraus apporte du neuf.

Après avoir indiqué la caractéristique de ce groupe dans la formule « *Yahweh malak* », dont il défend le sens du parfait (Yahweh est devenu roi) contre O. Eissfeldt<sup>24</sup> et les exégètes qui soutiennent une interprétation historique ou eschatologique (Yahweh règne)<sup>25</sup>, l'auteur regarde comme psaumes d'intronisation, avec Gunkel contre Mowinckel<sup>26</sup>, les psaumes suivants: 47; 93; 96; 97; 99 et 98 comme parallèle du ps. 96. L'interprétation traditionnelle rattachait ces psaumes à un événement historique ou les regardait comme des hymnes célébrant la royauté effective de Dieu à la fin des temps à la façon d'un fait déjà accompli (Yahweh règne = parfait prophétique). Mowinckel avait trouvé une explication mythique qui a eu son heure de fortune: selon lui, il s'agirait de chants liturgiques composés à l'occasion de la fête d'intronisation de Yahweh-Roi, célébrée chaque année à l'instar des intronisations de Marduk usitées en Babylonie<sup>27</sup>.

Kraus rejette cette fête liturgique parce qu'elle ne repose que sur « des suppositions et des combinaisons incertaines<sup>28</sup> ». Pourtant une des considérations de Mowinckel fournit à l'auteur le point de départ d'une nouvelle enquête, à savoir les rapports qui existent entre ces psaumes et le récit sur les fêtes de 2 Sam. 6 et 1 Reg. 8. Mais ces récits concernent-ils une intronisation, comme le pensait Mowinckel? Kraus établit que 2 Sam. 7 est intimement lié à 2 Sam. 6, si bien que les deux chapitres constituent une unité littéraire. Il s'ensuit que ces récits ne permettent pas de conclure à une fête d'intronisation de Yahweh, mais supposent plutôt l'existence d'une autre fête, que Kraus appelle « *la fête royale de Sion* » (p. 44). Voici le

<sup>24</sup> O. EISSFELDT, *Jahwe als König*, dans ZAW (1928), p. 81 ss.

<sup>25</sup> Voir A. STROBEL, *La Conversion des Gentils dans les Psaumes*, p. 24 ss. A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, dans NRT 73 (1951), p. 244-260; p. 352-363.

<sup>26</sup> Pour Mowinckel, quarante-six psaumes font partie de ce groupe, donc presque un tiers de tout le psautier.

<sup>27</sup> Voir notre *Conversion des Gentils*, p. 22.

<sup>28</sup> « Wir sind der Überzeugung, dass es ein Thronbesteigungsfest Jahwes in Israel nicht gegeben hat, und dass es letztlich nur Vermutungen und ungesicherte Kombinationen sind, mit deren Hilfe eine israelgemässe Analogie zum babylonischen Neujahrsfest... konstruiert worden ist, um die Thronbesteigungspsalmen kultisch zu deuten. »

sens de cette fête: élection de Sion et élection de la dynastie davidique par Yahweh. Elle fut célébrée le premier jour de la fête des Tabernacles qui, d'après 2 Reg. 23, 1-3, avait les caractères d'une fête de l'Alliance. Et cette fête, dit Kraus, n'a rien d'un mythe: elle fut instituée pour commémorer des faits historiques de l'économie du salut, ainsi que les rapporte 2 Sam. 6-7: la double élection de Sion et de la dynastie davidique.

L'existence de cette fête peut-elle s'appuyer sur d'autres textes? Kraus cite encore 1 Reg. 12, 32-33 et 2 Reg. 23, 1-3, mais surtout les psaumes se rapportant à la liturgie de cette fête: Pss. 132; 78, 65-72; 24, 7-10; 2; 72; 89 et, en plus, quelques chants sur Sion. Par contre il soutient que le groupe des « psaumes d'intronisation » ne se rapporte pas à cette fête royale de Sion<sup>29</sup>. Pourtant l'auteur admet le caractère liturgique de ces psaumes. A quelle fête se rapportent-ils alors? C'est dans le Second-Isaïe qu'il trouve la réponse (p. 99-112). En effet, le message de ce prophète met en relief deux faits de l'histoire du salut d'Israël: Yahweh renouvelle son élection de Sion et lui-même reconduit son peuple d'une façon qui s'apparente au premier Exode de l'Égypte et à la prise de possession de la Terre promise. En même temps Yahweh en personne se donne l'investiture de la royauté sur Sion. La ruine de Jérusalem et de la dynastie davidique avait vidé « la fête royale de Sion » de son sens. A sa place le message du Second-Isaïe replace la royauté personnelle de Yahweh, dont la dynastie davidique n'avait été, d'ailleurs, que le mandataire.

L'Exil a non seulement vidé la fête préexilique de son sens, il a changé la célébration de la fête elle-même. Dans le § 7 (p. 112-122), Kraus établit que la date de la nouvelle fête est le 1<sup>er</sup> Tischri, donc la fête du Nouvel An, en se basant sur Neh. 8; Pss. 81; 50; 95<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> L'argument principal est donné à la p. 49: il n'y est point question de l'institution et de l'élection de la royauté davidique; il n'y a aucune allusion à la royauté de la dynastie de David. «Yahweh est devenu roi» tel est le thème des psaumes d'intronisation. Ils sont donc à éliminer de la fête royale de Sion.

<sup>30</sup> Le psaume 81 est désigné par la tradition juive comme un psaume de Nouvel An; l'introduction des trois psaumes rappellent les mêmes caractéristiques liturgiques: la procession et le son des trompettes. D'autre part le thème principal de ces psaumes célèbre l'Alliance. Et l'auteur conclut: cette procession, en souvenir de la prise de possession par Yahweh de Sion, constitue l'ouverture de la nouvelle fête royale de Sion (p. 119 ss.).



Et c'est là que les « psaumes d'intronisation » trouvent leur place, en tant que psaumes liturgiques de la procession qui ouvrait la célébration de la fête du Nouvel An qui est aussi, après l'Exil, la fête royale de Sion. Ainsi s'achève l'étude de Kraus sur cette fête royale de Sion.

Que penser des résultats obtenus par cette étude ? Certainement nous ne suivrons pas l'auteur quand il fait dériver l'attente messianique de cette fête. D'après lui, la parole d'élection et de promesse de Dieu (2 Sam. 7), redite dans la cérémonie liturgique de cette fête, aurait suscité cette attente dans l'espérance de la communauté qui soupirait maintenant après un messie réalisant parfaitement la royauté de Dieu. Non, l'espérance messianique est certainement antérieure à la royauté. Il suffirait de rappeler les traditions relatives aux patriarches.

Néanmoins nous avons suivi avec sympathie et intérêt l'argumentation de l'auteur. Son plus grand mérite est d'avoir réagi avec vigueur et avec succès, pensons-nous, contre les constructions fantaisistes de Mowinckel et de l'école scandinave, qui sont toutes empruntées aux traditions mythiques des peuples de l'Orient. Kraus, par contre, recherche les éléments de cette fête de Sion dans les données fournies par l'Ancien Testament lui-même. Rien ne contredit, nous semble-t-il, ces données, et cette hypothèse peut trouver sa place dans le cadre de la théologie biblique, puisqu'elle exprime un point essentiel de son message pouvant fort bien avoir été exprimé dans une fête liturgique.

Pourtant cette fête restera sans doute une hypothèse. En effet, les preuves pour son existence sont bien faibles. Qu'il y ait eu des fêtes de ce genre, on n'en peut douter : 2 Sam. 6 et 1 Reg. 8 en sont la preuve. Peut-on considérer les psaumes, composés à l'occasion d'une de ces fêtes, comme une preuve certaine de la réitération annuelle de cette fête ? D'autre part il ne peut être certain que tous les psaumes cités par l'auteur se réfèrent à la même fête liturgique. Ces manifestations concrètes de la joie d'un peuple peuvent bien être occasionnées par une fête semblable. Surtout les psaumes du groupe de la royauté de Yahweh (l'auteur lui-même a mis en relief la difficulté de le relier à la fête royale de Sion) sont l'expression d'une



foi ardente en Yahweh que n'importe quelle procession ou fête liturgique pouvait inspirer.

En tous cas, nous pouvons féliciter l'auteur d'avoir remplacé les mythes de l'école scandinave par une hypothèse plus réelle, parce que basée sur des textes de l'Ancien Testament, et bien plus sympathique, parce qu'elle peut s'intégrer à la théologie biblique.

#### IV. — LE MILIEU BIBLIQUE.

Malgré les fantaisies, basées sur des comparaisons avec les religions orientales, les études du milieu biblique gardent toute leur valeur pour l'interprétation de la Bible. M. A. Parrot, conservateur en chef des musées nationaux en France, vient de nous donner un de ces livres qui intéressent non seulement les amateurs des civilisations antiques, mais encore et surtout les biblistes et les théologiens: *Découverte des Mondes ensevelis*<sup>31</sup>. L'intérêt est éveillé dès l'Avant-Propos: « Sans doute, ces mondes que les archéologues et les historiens ont tirés de l'oubli, semblent-ils bien lointains et tellement différents de nous. Qui oserait pourtant prétendre que la civilisation occidentale n'a pas recueilli l'héritage des civilisations du Proche-Orient, héritage artistique et culturel, dont l'inventaire est en cours? Qui songerait à nier tout ce que nous devons aux gens de la vallée du Nil ou à ceux des bords de l'Euphrate? L'Orient ne réserve-t-il pas aux savants, aux artistes et aux croyants tout le trésor d'une révélation inépuisable? Comment oublier qu'aux Sumériens nous devons, entre autres, le système sexagésimal, aux Phéniciens l'alphabet? Restons-nous insensibles au pied des six colonnes de Baalbeck ou à la porte des tombeaux de Pétra et que dirons-nous, si réussissant à pénétrer dans l'intimité de la pensée antique, nous sommes admis à feuilleter ses vieilles archives? En bref, si nous venons à nous asseoir tout près du foyer pour nous réchauffer à la flamme qui couvait sous la cendre et que des mains attentives viennent de ranimer? » (P. 9 s.)

Et l'auteur nous décrit comment ressuscite une ville antique, il nous raconte les expéditions des fouilles dans l'« épopée des archéologues », et nous donne un aperçu sur cinq mille ans de civilisation

<sup>31</sup> A. PARROT, *Découverte des Mondes ensevelis*, (Suisse), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1952, 150 p., prix: Frs 7,50.

marquée par des noms prestigieux du passé. Il termine en esquisant un tableau des apports de l'archéologie à l'exégèse de l'histoire biblique. L'histoire sacrée trouve son cadre dans l'histoire profane; ensuite, les sites sont précisés: nous savons où Jésus parlait, au pied du Garizim, de l'eau qui désaltère, par quelle porte il a passé au soir du jeudi saint, pour se rendre à Gethsémani. Et cela a sa valeur: « Avec les sites retrouvés et fixés sur le sol, il semble que la Révélation devienne plus sensible, car nous sommes des hommes et nous avons besoin de ces jalons, de ces stations où nos pas s'arrêtent et où nous méditons. Grâce à l'archéologie, il y a aussi, en Palestine, des points fixes, des endroits où, de toute certitude, on peut dire qu'en y marchant soi-même quelque deux mille ans après Jésus, on retrouve la trace de ses pas » (p. 133).

\* \* \*

Des préoccupations semblables ont guidé Martin Noth, professeur à l'Université de Bonn, à écrire le *Monde de l'Ancien Testament*<sup>32</sup>. L'Ancien Testament est un fait d'histoire et fait partie de la grande histoire de l'Ancien Orient. Aujourd'hui, dit-il, une science de l'Ancien Testament n'est plus possible sans références à ce milieu. Qui-conque étudie la Bible, sans même appartenir au groupe des spécialistes, ne saurait être dépourvu de toute-orientation, fût-elle sommaire, sur ce sujet. Mais comme il est difficile de suivre, sans une préparation spécialisée, les progrès faits dans les différentes branches des sciences auxiliaires de la Bible, l'auteur s'est proposé de fournir une orientation sur ces sciences auxiliaires et d'aider à comprendre la littérature continuellement citée dans les études scientifiques sur l'Ancien Testament.

C'est un ouvrage très dense et d'un riche contenu. Une première partie renseigne sur la géographie de la Palestine: géographie physique avec la description de la Palestine cisjordanne, la dépression du Jourdain et la Palestine transjordanne; flore et faune; géologie; la Palestine, scène de l'histoire biblique. Rien qu'à lire ces titres on voit se dresser devant les yeux la carte géographique de ce pays.

<sup>32</sup> D. Martin NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, 2<sup>e</sup> édition, in-8 de XV-314 p., Berlin, Alfred Töpelmann, 1953, prix: DM 20,50.



La deuxième partie introduit dans l'archéologie palestinienne. Citons surtout deux paragraphes: celui qui esquisse les époques culturelles du pays et leurs caractéristiques principales, ensuite celui qui décrit les apports de l'archéologie palestinienne à l'histoire biblique: description des habitations, de la vie domestique et professionnelle, du soin des morts, des sanctuaires.

La troisième partie donne les éléments de l'histoire ancienne de l'Orient. Les pays sont décrits avec leurs lignes de communication; les différentes civilisations qui y sont écloses et s'y sont épanouies; les écritures qui y ont été inventées et les monuments écrits qui nous sont restés; les langues qu'on y a parlées; les peuples qui ont occupé ces régions; les États qui s'y sont développés et ont sombré; la chronologie absolue et relative; les religions qui y ont fleuri. C'est tout un panorama.

La quatrième partie parle du texte de l'Ancien Testament, dont l'auteur décrit la tradition dans la Synagogue et l'Église chrétienne pour finir avec un aperçu sur la méthode de la critique textuelle.

Cet aperçu donne une idée du contenu. Il est évident que l'intérêt d'un livre de ce genre ne réside pas dans les détails fournis, mais dans la vue d'ensemble qui ne peut manquer de se dessiner devant les yeux du lecteur: c'est tantôt la carte de la Palestine; c'est tantôt la ville antique avec ses murs, ses portes, son acropole, ses maisons, ses conduites d'eau, ou bien la maison israélite avec ses ustensiles de ménage, son four, ses vases, sa meule; c'est enfin le tableau magistral de l'histoire ancienne qui se déroule comme le vaste panorama d'un monde où l'Ancien Testament occupe sa place avec son aspect extérieur de civilisation orientale et en même temps avec ses caractéristiques originales et uniques qui lui donnent un relief spécial dans l'ensemble de cette fresque du monde antique. Seul un auteur spécialisé dans toutes ces branches pouvait oser impunément pareille entreprise. M. Noth y a réussi, il maîtrise son sujet et il parle d'abondance.

Huenfeld, Allemagne.

Albert STROBEL, o.m.i.



# *Récitations bibliques*

---

Je m'excuse de parler d'une expérience personnelle. Si je le fais, cependant, c'est animé de la conviction et de l'espoir qu'elle sera utile à d'autres munis de meilleures ressources.

J'en ferai brièvement l'exposé; j'essaierai ensuite d'en dégager des principes, des constatations, de présenter des suggestions, des projets d'avenir; en appendice, après avoir rappelé des points communs à plusieurs livres, j'indiquerai les parties récitable dans les différents livres de l'Ancien Testament.

## I. — EXPOSÉ DE L'EXPÉRIENCE POINT DE DÉPART ET ACHEMINEMENT.

Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, dans l'exposition des livres poétiques, un de mes soins a été d'initier les élèves à la poésie orientale, et de les mettre à même de la découvrir, de la savourer, de l'aimer, d'en faire leur profit.

Il me semble qu'il est facile de susciter chez les élèves le goût des belles choses; les psaumes par exemple sont de la très belle poésie. Cependant, pour les goûter, il faut parfois commencer par se libérer de tournures d'esprit acquises, comme l'acrobate obtient de ses membres une plus grande indépendance à l'égard de leurs articulations. Une fois dégagé des exigences de la mentalité occidentale, il est plus facile de se pénétrer de la poésie orientale, d'épouser son dessein, de consentir à ses lois, de suivre son mouvement. Cet accord de l'esprit fait naître l'amour du poème biblique qu'on peut alors comprendre et faire goûter aux autres.

Dieu merci, les Sémites ne sont pas bâtis tout à fait autrement que nous: nous nous rencontrons avec eux sur beaucoup de points. Ces points de contact facilitent l'assimilation d'un poème. Mais, suspensions brusques, changements d'humeur, supplications qui font suite au triomphe, états d'âme peints d'une ligne, en quelques mots, descriptions qui nous heurtent, figures très hautes en couleur, à notre

sens exagérées, paroxysmes qui, pour des occidentaux, confinaient au délire: autant de surprises, autant d'obstacles à notre compréhension.

Cependant, à y regarder de près, on finit par trouver dans la mentalité occidentale presque tout cela, mais employé occasionnellement, à petite dose, sous d'autres revêtements. Il faut prendre des jumelles, les coller sur les yeux du bout des grandes lentilles et on retrouve chez nous en petit ce que les Sémites déploient en grand. Ces aspérités expliquées, il y a même de l'intérêt à savourer certaines drôleries; l'assimilation se fait, la pièce plaît; le charme de l'exotique aidant, on trouve que c'est beau d'un bout à l'autre, même ce qui au premier abord répugnait.

Le démon du théâtre aidant, je commençais à songer que les psaumes offriraient de beaux morceaux qu'on pourrait introduire au programme de certaines séances. L'idée mûrissait. Je m'en persuadais toujours plus, si bien que je décidai d'en faire l'épreuve, en 1946. Je vois encore le directeur des séances au Séminaire universitaire d'Ottawa me répondre: « Des psaumes? ... En prenez-vous la responsabilité? » Évidemment! je la prenais. Il me laissa faire. Les diseurs choisis se préparèrent de leur mieux, même avec entrain; on parlait de l'affaire avec surprise, avec intérêt. Au commencement de la séance, parmi récitants et auditeurs, j'étais seul à être sûr du succès; les diseurs étaient pessimistes et se consolait en pensant qu'ils avaient obéi. Le succès fut complet dès les premières récitations et ranima les diseurs suivants, produisant chez tous un grand contentement. La preuve était faite.

L'année suivante, on organisa une récitation de deux heures, encore consacrée aux psaumes. On invita cette fois les autres étudiants ecclésiastiques d'Ottawa et un certain nombre de prêtres. Comme l'année précédente, les psaumes furent récités en latin, mais on ajouta le soutien d'une musique appropriée, sur disques. Le résultat fut des plus encourageants: d'autres étudiants ecclésiastiques et des prêtres du ministère furent vivement intéressés.

En 1952, outre les étudiants ecclésiastiques, on invita aussi quelque deux cents laïcs cultivés d'Ottawa et on récita les psaumes soit en français, soit en anglais. A la musique, on ajouta des jeux de



lumières selon l'évolution des sentiments exprimés par le diseur. La réaction des laïcs fut des plus intéressantes. Ce fut une révélation pour eux: beaucoup ne soupçonnaient pas que la Bible contînt d'aussi belles pages.

Des récitations bibliques intéresseraient-elles la radio? J'en étais convaincu, mais il fallait trouver un chemin d'approche efficace. Avec l'aide de bons amis, ouverts à la culture, sensibles au beau et au bien, on approcha le réseau français de Radio-Canada. Avec de si belles pièces, il y avait bien matière pour une émission radiophonique, mais serait-elle agréée par le public? Les hésitations furent longues. Finalement Radio-Canada décida de prendre le risque, avec une récitation de psaumes, d'une heure, le dimanche de Pâques 1953. Les récitants étaient des comédiens de théâtre de Radio-Canada. Les artistes lyriques et les critiques d'art qui avaient eu vent du projet, quelques jours plutôt, n'avaient pas une grande confiance dans le succès de l'entreprise et ils s'attendaient à un échec. Ce fut une réussite.

## II. — PRINCIPES, CONSTATATIONS, SUGGESTIONS, PROJETS D'AVENIR.

1. *Droit de cité.* — Certes, on ne manque pas de pièces pour les séances des collèges, des séminaires, des scolasticats, pour les émissions radiophoniques. Mais de bons extraits de la Bible y seraient-ils hors place? Ils n'y feraient certainement pas maigre figure.

2. *Commencement.* — Étonnement, indifférence, voire fine moquerie sont le lot des récitations bibliques au début. C'est normal; on le sait: il faut s'y attendre.

3. *Directeur.* — Ce doit être un exégète doublé d'un « metteur en scène ». Un exégète qui n'aurait pas de goût pour la récitation ne saurait pas inventer ces illustrations animées et parlées de théâtre biblique. Un simple metteur en scène ne trouvera pas dans la Bible matière utilisable pour la déclamation et, s'il en découvre et s'aventure dans une réalisation, il abandonnera vite l'entreprise à cause des difficultés d'interprétation, pour lui insurmontables. Cependant, la direction peut être assumée par deux personnes distinctes qui se complètent et s'entendent: par un exégète qui soit un peu metteur en



scène, et un metteur en scène, ouvert à la culture et faisant confiance à son partenaire.

Plus l'exégète a de qualités de metteur en scène, plus facilement il pourra faire d'heureuses suggestions au diseur et lui faciliter ainsi la tâche; car, si certains morceaux bibliques sont d'interprétation facile, d'autres, au contraire, inviteraient au découragement, et des comédiens de profession restent figés devant elles. Du reste, pour commencer, on n'a qu'à choisir des pièces plus faciles et réserver pour plus tard les plus difficiles. A remarquer que les pièces faciles à donner sont aussi facilement comprises par l'auditoire et lui plaisent plus immédiatement; ainsi, les petits chefs-d'œuvre des Cantiques des Montées, dans le livre des Psaumes.

4. *Récitation, en réalité exégèse. Entraînement du récitant. Utilité de la récitation biblique.* — Récitations bibliques, oui c'est le terme technique et il doit être maintenu. Mais en réalité, d'une certaine façon, on joue ces pièces, on les explique au moyen de l'art oratoire, on en fait l'exégèse. Elles étaient du noir sur blanc, des ossements desséchés, elles vont prendre vie, comme dans la vision d'Ézéchiël.

Pour faire l'exégèse d'un texte, en classe, le professeur doit lui-même en saisir la portée et la présenter ensuite aux élèves. Pour préparer une récitation biblique, il faut que le directeur entraîne le diseur, car c'est celui-ci qui va expliquer la pièce au moyen de l'art oratoire, la faire vivre.

C'est un entraînement des plus intéressants et des plus utiles pour les diseurs, car ils ne réussissent pas à bien rendre le morceau tant qu'ils n'en ont pas saisi toutes les nuances. C'est un entraînement qui les stimule fortement et ils demeurent insatisfaits tant qu'ils ne se sentent pas pris par la pièce et, même alors, ils se sentent poussés à mieux l'assimiler et à l'exprimer plus fidèlement. L'effort de la présentation pour faire vivre, palpiter un morceau biblique, a son correspondant naturel dans l'auditeur. C'est après avoir vu jouer par une bonne troupe une pièce classique qu'on saisit tout ce qu'elle contient de force, de vie, d'héroïsme; et non pas quand on l'étudie en classe en vue de l'examen.

5. *Pièces et récitants.* — Pour commencer, le directeur, qui assigne les pièces aux récitants, va facilement placer sur certaines têtes des chapeaux qui ne vont pas. A remarquer que les récitants ne s'en aperçoivent pas en général. Pour les pièces ordinaires il est important que la psychologie de la pièce et la psychologie du récitant correspondent; pour les morceaux bibliques ce principe vaut à plus forte raison, car le récitant, tout apte qu'il soit à rendre une pièce orientale, doit néanmoins l'assimiler à grand effort; à ce seul prix, on donnera au tableau sa force, sa finesse et ses nuances, car alors le poème biblique sera devenu connaturel au récitant. La pièce biblique répugne au placage, au convenu, à l'artificiel; pour réussir, elle doit maîtriser le récitant, l'absorber entièrement. Le récitant capable de rendre n'importe quel morceau biblique n'existe pas.

6. *Présentation.* — Chaque pièce doit être d'abord présentée par le diseur ou mieux par un annonceur qui introduit chacune à son temps. Le texte est lu. Rédiger la présentation revient à l'exégète et c'est sans doute la partie la plus difficile de l'entreprise. L'exégète s'aide de livres, comme pour préparer une classe, mais l'auditoire n'est pas un groupe homogène d'élèves et le temps disponible est nécessairement restreint. Parfois il est impossible de donner, même en abrégé, une présentation tant soit peu satisfaisante: je pense au psaume 2 « Pourquoi frémissent les nations », au psaume 109 « Oracle de Yahweh à mon Seigneur ». Mais il ne faut pas s'en affliger, car l'auditoire, qui saisit quand même quelque chose de la pièce et sent que beaucoup lui échappe, n'en est pas humilié, mais encouragé en participant un peu à des idées aussi sublimes.

Une présentation c'est comme une vue lumineuse, une scène projetée sur l'écran, qui accueille les explications du conférencier, un milieu vivant dans lequel va s'enchâsser le morceau récité. Cependant, la vue lumineuse, intéressante par elle-même, dispose l'auditoire à recevoir l'explication donnée en même temps; dans la récitation biblique, on ne peut pas donner les deux en même temps, la présentation doit précéder et n'a pas d'intérêt en elle-même, mais uniquement en vue de la pièce qui suivra.

7. *Aides: musique, jeux de lumières. Costumes?* — La pièce biblique est belle, mais elle est souvent difficile, en soi ou pour nous



seulement. Il faut donc la rapprocher de nous le plus possible pour la mieux saisir, ou plutôt on doit s'aider pour se mettre à son niveau, pour que s'établisse une certaine communion entre elle et nous.

Une première aide nous est fournie par l'accompagnement de *musique* appropriée. Il ne s'agit pas de reconstituer l'ancienne musique employée à l'origine pour l'accompagnement des psaumes par exemple; du reste, elle est irrémédiablement perdue. Il ne s'agit pas de la musique exécutée autrefois à la synagogue et que nous retrouvons en bonne partie dans notre chant grégorien: nous avons cela dans nos offices liturgiques. Il ne s'agit pas non plus d'une musique qui soit partie constituante de l'exécution, comme dans l'oratorio: la récitation biblique n'est pas un oratorio.

Il s'agit d'aider récitants et auditeurs à pénétrer dans l'ambiance de la pièce biblique et à s'y maintenir par de la musique qui donne le ton, souligne les parties principales, annonce parfois les transitions, quitte à passer au deuxième plan et à disparaître, une fois son rôle achevé; on évitera ainsi que l'auditeur soit entraîné par la musique, aux dépens du poème biblique.

Un diseur exceptionnel peut cependant se passer de musique: par son art seul il réussira à capter son auditoire. Charles Laughton et Ronald Colman ne s'en servent pas dans leurs récitations bibliques. Mais, en général, une musique appropriée aide et soutient l'auditoire dans son effort de concentration sur un monde aussi bienfaisant et profitable que fatigant et difficile d'accès. On se contentera de disques, à moins qu'on ne dispose de mieux.

Si la récitation est faite sur une scène, des *jeux de lumières* bien exécutés ont l'avantage de capter un autre sens et de plonger immédiatement récitant et spectateurs dans l'atmosphère de la pièce.

Faut-il affubler les récitants de costumes, perruques et barbes? Le milieu vivant serait ainsi complet. Non, à mon avis. Il y a assez de travail à faire sans cela. Des costumes convenables entraînent des dépenses. Surtout, le principe affirmé par Shakespeare pour ses pièces vaut à plus forte raison pour les récitations bibliques: elles sont de tous les temps et non seulement du temps où l'on s'habillait comme Jules César et Macbeth, Hamlet et Othello; il faut donc les jouer avec les costumes du temps des récitants. Les pièces bibliques



sont de tous les temps; maintenant elles sont à nous et nous avons le droit de les donner dans nos habits; en outre, le port de nos habits aide à nous persuader que ces pièces sont pour nous, pour notre profit à nous du vingtième siècle. Cependant, un costume très simple, tunique blanche et sandales par exemple, pourrait satisfaire au principe de détacher le récitant des spectateurs.

8. *Attachement du diseur à sa pièce.* — Le diseur qui généralement doit travailler ferme pour se pénétrer d'une pièce (lire des commentaires, se faire dire par le directeur qu'il déclame un morceau qu'il ne sent pas, que sa récitation est morte, son interprétation est fausse ici ou là, etc.), au fur et à mesure qu'il la saisit mieux, s'affectionne à elle: c'est sa pièce. Il la compare à celles de ses compagnons et, surtout si morceau et diseur se conviennent heureusement, il n'admettra pas facilement que la pièce d'un autre soit supérieure à la sienne et encore moins qu'un autre diseur donne sa pièce d'une façon différente. Cet attachement qu'on a suscité pour des morceaux bibliques, voilà, me semble-t-il, quelque chose de bon, de solide, de sérieux, qui récompense de bien des fatigues.

9. *Tache d'huile.* — Le diseur vit dans un milieu et presque nécessairement communiquera son intérêt, voire son enthousiasme. Si le diseur est un laïc, ce seront les parents, les frères, les sœurs, l'épouse ou la fiancée. Voilà d'autres personnes intéressées, qui vraisemblablement vont en parler à leurs connaissances qui pourraient par là se sentir entraînées à lire d'autres belles pièces dans la Bible. Dans un séminaire, un scolasticat, en parler, susciter un milieu favorable est des plus avantageux, non tant pour coopérer au succès de la récitation que pour exciter les jeunes clercs à l'amour de la Bible.

10. *Le mieux, ennemi du bien.* — En matière biblique la tâche est immense. Cependant, au plan pratique, ce qui importe c'est qu'on fasse quelque chose, quitte à faire mieux dès qu'on le pourra. Vouloir trop embrasser, prendre les choses de trop haut, c'est s'aventurer dans l'Atlantique en chaloupe, s'exposer au découragement avant de commencer.

11. *Projets d'avenir.* — J'ai confiance que d'autres exégètes et metteurs en scène s'intéresseront aux récitations bibliques et feront mieux.

Des disques de toutes sortes envahissent le marché; ne conviendrait-il pas de produire des disques de récitations bibliques, à la manière de celui de Fulton Oursler<sup>1</sup>, de celui de Ronald Colman<sup>2</sup> et surtout de celui de Charles Laughton<sup>3</sup>? Ce dernier interprète à merveille quatre pièces narratives d'une difficulté extrême.

Qu'on trouve la voie qui donne accès à la télévision, et alors il ne faudra pas hésiter, car le succès est assuré. Les textes bibliques possèdent en effet un magnétisme indéfinissable qui saisit récitant et auditeurs. C'est comme la présence immédiate du divin qui remplit de respect, de révérence, d'étonnement, de paix, de frayeur parfois, de piété, qui subjugué sous l'efficacité de la parole de Dieu<sup>4</sup>.

### III. — APPENDICE: PIÈCES RÉCITABLES.

1. *Nouveau Testament.* — Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, conscient que diriger une récitation biblique c'est en faire l'exégèse d'une façon beaucoup plus intense qu'en classe, je ne m'essayerai pas moi-même dans le Nouveau Testament. Je croirais cependant que des parties des épîtres de saint Paul se prêteraient à la récitation, ainsi que plusieurs autres passages du Nouveau Testament<sup>5</sup>.

2. *Parties narratives de l'Ancien Testament.* — Des parties, du cycle d'Élie au premier livre des Rois, du cycle d'Élysée au deuxième des Rois, du livre de Jonas, pourraient être intéressantes en récitation. Naturellement, il faudrait bien les présenter et surtout mettre en lumière les genres littéraires: les auditeurs seraient intéressés par l'exégèse de ces pièces<sup>6</sup>.

3. *Parties lyriques et poétiques de l'Ancien Testament.* — Voilà sans aucun doute les parties qui présentent le plus d'avantages.

Il y en a cependant qu'il ne convient pas de présenter en récitation, tantôt pour une raison, tantôt pour une autre. Ainsi: le *Can-*

<sup>1</sup> *Reading from the Holy Bible*, Columbia LP, ML 2207, U.S.A.

<sup>2</sup> *Readings from the Bible*, RCA Victor LP, LM 124, U.S.A.

<sup>3</sup> *Readings from the Bible*, Decca LP, DL 8031, U.S.A. and Canada.

<sup>4</sup> « Oui, elle est vivante, la parole de Dieu, efficace, plus affilée qu'un glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'à les séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles, démêlant les sentiments et les pensées du cœur » (Hébr. 4, 12).

<sup>5</sup> Fulton Oursler (voir note 1) et Roland Colman (voir note 2) en récitent.

<sup>6</sup> Charles Laughton réussit très bien dans les parties narratives. Sur son disque (voir note 3), il fait revivre le paradis terrestre (Gn. 2-3), les trois Hébreux jetés dans la fournaise pour leur refus d'adorer une statue (Dn. 3), l'arche de Noé (Gn. 6-9), David et Goliath (1 Sm. 17).



*tique des cantiques*, dans son ensemble, quoique ce livre soit si largement employé dans la liturgie; l'*Ecclésiaste*, dans son intégrité, dont on pourrait cependant tirer une gerbe de proverbes et de maximes qui plairait certainement; les extraits des Prophètes, dans lesquels la figure du mariage entre Dieu et son peuple et les infidélités du peuple sont présentées d'une façon forte.

Pour les parties qui n'offrent pas ces difficultés, il faut se demander si elles feront effet; l'expérience, l'œil ouvert sur les textes, sont les meilleurs guides. Aller du plus sûr au moins sûr, c'est prudence toute simple.

Au point de vue de la récitation, on peut distinguer des extraits excellents, très convenables, bons, suffisants. Que Dieu me pardonne ! Entre aussi en jeu la difficulté de la pièce, qui peut être excessive, très grande, moyenne, nulle. A remarquer que ces deux échelles d'appréciation ne se recouvrent pas; elles coïncident parfois, mais pas toujours: d'excellentes pièces sont très faciles, et les pièces les plus difficiles ne sont pas nécessairement les plus belles. Il faut tenir compte aussi de l'auditoire: enfants, adolescents, personnes sans instruction, d'instruction moyenne, de culture, se situent à des niveaux différents. En atteindre un certain nombre, surtout à la radio, c'est suffisant, me semble-t-il; personnellement je viserais plutôt les niveaux supérieurs que les inférieurs.

#### 4. *Parcourons rapidement les livres de l'Ancien Testament.*

Le *Chant de victoire*, après le passage de la mer des Roseaux, mis dans la bouche de Moïse et qu'on a surnommé le *Te Deum* des Hébreux, Ex. 15, 1-18, est l'un des morceaux classiques de la poésie biblique. Véritable psaume, d'un élan admirable, il clame la joie de la défaite infligée par Yahweh aux troupes du Pharaon<sup>7</sup>. De difficulté moyenne, il se prête à la récitation aussi bien qu'un psaume.

Le *Grand cantique de Moïse*, Dt. 32, 1-43, long au Bréviaire dans les *laudes secundo loco* du samedi, devient une pièce magnifique, grandiose, en récitation, sans être trop difficile à rendre, mais il exige un récitant d'envergure.

<sup>7</sup> B. COUROYER, o.p., *L'Exode (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem)*, Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 78, note a).



Les *Bénédictions* que Moïse prononça sur les enfants d'Israël avant de mourir, Dt. 33, 1-29, sont assez faciles à donner; mais pour l'auditoire elles sont plus difficiles à saisir et demandent donc plus d'explications. Pièce savoureuse pour des personnes cultivées.

De même genre sont les *Bénédictions de Jacob*, Gn. 49, 1-27. Les formules propres au genre oraculaire n'en facilitent pas la compréhension; mais la bénédiction prononcée sur Joseph, utilisée dans la liturgie romaine pour la fête du patronage de saint Joseph, est connue et par là intéressera facilement.

L'*Ode triomphale de Débora et de Baraq*, Jug. 5, 1-31, est l'un des plus beaux morceaux de l'ancienne littérature hébraïque. Composée sous l'impression immédiate des événements, elle atteste le grand développement de la poésie avant la royauté. A la fierté d'avoir un tel Dieu protecteur, s'ajoute une reconnaissance joyeuse, un sentiment d'amour à l'égard de Dieu, surprenants pour l'époque<sup>8</sup>. Cette pièce, d'une certaine difficulté, sera très goûtée d'un public cultivé, mais elle demande une présentation soignée.

Le *Cantique d'Anne*, 1 Sm. 2, 1-10, relève du genre psalmique et n'est pas difficile.

L'*Élégie de David sur Saül et Jonathas*, 2 Sm. 1, 19-27, appelée la plus pathétique des odes funèbres, est animée par les plus nobles sentiments du cœur humain: amour de la patrie, vaillance guerrière, amitié tendre et virile. Les cris d'étonnement, de douleur, d'admiration, les adjurations même aux êtres inanimés, les larmes qui inondent un mâle visage, trahissent une émotion dont on ne peut se défendre<sup>9</sup>. D'un grand lyrisme, cette pièce n'est pas difficile.

Le *Cantique d'action de grâces de Judith*, Jdt. 16, 1-17, rappelle par son inspiration le chant de victoire après le passage de la mer des Roseaux<sup>10</sup> et l'ode triomphale de Débora et de Baraq<sup>11</sup>. Il est facile.

<sup>8</sup> A. VINCENT, *Le livre des Juges le livre de Ruth* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 51, note a).

<sup>9</sup> A. MÉDEBIELLE, *Les livres des Rois*, dans L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible*, Paris, 1949, vol. 3, p. 466-467.

<sup>10</sup> Ex. 15, 1-18.

<sup>11</sup> Jug. 5, 1-31.

Une très grande partie des *Psaumes* se prête à la récitation et, plus on pratique le recueil, plus on en découvre. Il y en a pour tous les goûts; quelques psaumes sont très difficiles, d'autres moyens, d'autres très faciles. De très grand effet sont: le psaume 21 « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », le psaume 50 « Miserere ». Tous les deux sont extrêmement difficiles à rendre; mais ils sont très beaux et plaisent beaucoup, peut-être parce qu'on en connaît le texte et que par l'interprétation on se rend mieux compte de leur grandeur et de leur beauté.

Qu'on jette un coup d'œil au volume des *Psaumes* de Tournay<sup>12</sup>, volume dont l'introduction est superbe tandis que les notes explicatives sont malheureusement insuffisantes, et on se rendra vite compte que, exceptées les parties imprécatoires sur lesquelles il serait bon de ne pas insister, presque tous les genres de psaumes sont récitable<sup>13</sup>.

Du livre de *Job* on connaît ordinairement la trame, racontée dans la partie en prose du livre<sup>14</sup>, et quelques morceaux poétiques des discours de Yahweh, la description du destrier<sup>15</sup> par exemple. Mais le grand poème, si profondément humain, qui secoue les fibres les plus profondes de l'âme, avec ses positions si tragiquement tranchées et ses hardiesses, est inconnu. Dans l'ensemble, les différentes parties sont aussi belles que difficiles; en revanche, la difficulté est beaucoup moindre pour l'auditoire, même moyen.

Du livre des *Proverbes* il y a moyen d'utiliser les neuf premiers chapitres, les paroles d'Agour<sup>16</sup>, les proverbes numériques<sup>17</sup>, les paroles de Lemuel<sup>18</sup>, le poème acrostiche sur la femme parfaite<sup>19</sup>. Des trois cent soixante-quinze proverbes qui se trouvent aux chapitres 10-22, 15, et des cent vingt-huit proverbes des chapitres 25-29, il y

<sup>12</sup> (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1950.

<sup>13</sup> Ainsi, les hymnes cosmiques, historiques, invitatoires, eschatologiques, didactiques; les cantiques de Sion et de pèlerinage; les supplications collectives, individuelles (surtout de malade et de pénitent); les psaumes de confiance; les psaumes d'actions de grâces; des psaumes didactiques; les oracles; les psaumes contenant des théophanies; les psaumes du Règne de Dieu; les cantiques eschatologiques de Sion; les psaumes messianiques.

<sup>14</sup> Job 1, 1-2, 13; 42, 7-17.

<sup>15</sup> Job 39, 19-25.

<sup>16</sup> Pr. 30, 1-14.

<sup>17</sup> Pr. 30, 15-33.

<sup>18</sup> Pr. 31, 1-9.

<sup>19</sup> Pr. 31, 10-31.



aurait lieu de préparer une collection abrégée, en ayant soin de placer au bon endroit les plus caractéristiques pour tenir l'attention en suspens. Très faciles pour les auditeurs, ces pièces sont difficiles à rendre pour les garder naturelles, simples, exemptes de monotonie.

Les neuf premiers chapitres du livre de la *Sagesse* offrent un cadre plus serein, plus reposant et plus optimiste que le livre de Job: le problème de la rétribution a fait d'énormes progrès entre le cinquième et le premier siècle avant Jésus-Christ. Les chapitres 6-9 sur l'origine, la nature, l'action de la sagesse et les moyens de l'acquérir sont d'une délicatesse extrême: vraie broderie très fine, des voix d'hommes la gâteraient. Pièces assez difficiles à rendre, elles sont facilement assimilables même par les auditeurs moyens.

L'*Ecclésiastique*, sorte de catéchisme donné de préférence en lecture aux catéchumènes, constitue comme un traité de vie morale; il rappelle l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il est le livre de l'Ancien Testament le plus utilisé dans la liturgie, après les Psaumes.

De nos jours, on n'aime pas recevoir des conseils du matin au soir, c'est pourquoi on ne peut présenter l'*Ecclésiastique* dans son ensemble, même en abrégé, en récitation. Mais il y a beaucoup de parties très belles qui vont certainement intéresser, et elles ne déplairont pas, car le ton de conseil passe en elles au deuxième plan ou s'efface; ainsi: confiance en Dieu<sup>20</sup>; exhortation à rechercher la sagesse<sup>21</sup>; vraie et fausse amitié<sup>22</sup>; rapports particuliers avec le prochain<sup>23</sup>; avantages de la sagesse<sup>24</sup>; crédulité, bavardage, secrets<sup>25</sup>; éloge de la Sagesse divine, féconde en Israël<sup>26</sup>; le discours révèle l'intérieur de l'homme<sup>27</sup>; bons et mauvais conseillers<sup>28</sup>; ce qu'il y a de meilleur<sup>29</sup>; Dieu magnifique dans les éléments qu'il a créés et qu'il dirige<sup>30</sup>.

<sup>20</sup> Ecli. 2, 7-18.

<sup>21</sup> Ecli. 4, 11-19; 6: 18-37.

<sup>22</sup> Ecli. 6, 5-17.

<sup>23</sup> Ecli. 7, 18-36.

<sup>24</sup> Ecli. 14, 20-15: 10.

<sup>25</sup> Ecli. 19, 4-12.

<sup>26</sup> Ecli. 24, 1-32.

<sup>27</sup> Ecli. 27, 4-7.

<sup>28</sup> Ecli. 37, 7-15.

<sup>29</sup> Ecli. 40, 18-27.

<sup>30</sup> Ecli. 42, 15-43: 33.



*Isaïe*, la bouche de Yahweh par excellence, le prophète de la foi, le plus grand des prophètes messianiques, est le poète classique de la Bible. On célèbre à l'envi la limpide beauté de ses vers, leur concision, l'équilibre de la composition de ses oracles, la nouveauté de ses images, la force nerveuse de sa poésie, l'ampleur de son souffle, l'ironie mordante de ses apostrophes, le génie de son verbe inspiré<sup>31</sup>.

En récitation, *Isaïe* est superbe, mais demande des récitants d'envergure. Le morceau qui plaît le plus est sans aucun doute le quatrième chant du Serviteur de Yahweh<sup>32</sup>, du reste on le connaît mieux. Mais il y en a tellement qui se prêtent à la récitation ! Ainsi, le premier chapitre, la paix perpétuelle<sup>33</sup>, la parousie de Yahweh<sup>34</sup>, l'anarchie à Jérusalem<sup>35</sup>, le chant de la vigne<sup>36</sup>, les malédictions<sup>37</sup>, l'invasion assyrienne<sup>38</sup>, la vocation d'*Isaïe*<sup>39</sup>, le premier avertissement à Achaz<sup>40</sup>, le deuxième avertissement, le signe de l'Emmanuel<sup>41</sup>, Siloë et l'Euphrate<sup>42</sup>, etc. A vrai dire, ils se prêtent presque tous à de magnifiques récitations, faciles à suivre en général, mais difficiles à donner.

*Jérémie*, le prophète à la vie intérieure si intense, qui a proclamé avec tant de force que la religion est un commerce intérieur de l'individu avec Dieu, qui de son vivant a récolté l'échec, tandis que son influence posthume a été immense, et dont la plus grande gloire est la concordance générale de sa vie avec celle du Christ (il en est une des figures les plus limpides), a d'admirables morceaux lyriques qui impressionnent par leur spontanéité et leur sincérité et

<sup>31</sup> P. AUVRAY et J. STEINMANN, *Isaïe* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1951, p. 11-12.

<sup>32</sup> Is. 52, 13-53, 13.

<sup>33</sup> Is. 2, 1-5.

<sup>34</sup> Is. 2, 6-22.

<sup>35</sup> Is. 3, 1-15.

<sup>36</sup> Is. 5, 1-7.

<sup>37</sup> Is. 5, 8-24.

<sup>38</sup> Is. 5, 26-30.

<sup>39</sup> Is. 6, 1-13.

<sup>40</sup> Is. 7, 1-9.

<sup>41</sup> Is. 7, 10-25.

<sup>42</sup> Is. 8, 5-8.

se prêtent à la récitation, quoiqu'ils soient moins classiques et moins soignés que ceux d'Isaïe <sup>43</sup>.

Ainsi, l'invasion venant du Nord <sup>44</sup>, les idoles et le vrai Dieu <sup>45</sup>, les plaintes de Yahweh sur son héritage envahi <sup>46</sup>, la grande sécheresse <sup>47</sup>, la vocation renouvelée <sup>48</sup>, divers extraits des « Confessions <sup>49</sup> », les oracles contre Joiaqim <sup>50</sup>, le livret contre les faux prophètes <sup>51</sup>, les oracles contre les nations <sup>52</sup>, la restauration promise à l'Israël du Nord <sup>53</sup>, la défaite de Karkémish <sup>54</sup>, l'invasion de l'Égypte <sup>55</sup>, les oracles contre les Philistins <sup>56</sup>, contre Ammon <sup>57</sup>, contre Edom <sup>58</sup>, la chute de Babylone, la libération d'Israël <sup>59</sup>, Dieu Rédempteur d'Israël <sup>60</sup>, le peuple du Nord et le lion du Jourdain <sup>61</sup>, le marteau de Dieu et le mont colossal <sup>62</sup>, la vengeance de Dieu <sup>63</sup>.

*Ézéchiel*, prédicateur et homme d'action qui s'adresse à des personnages réels, qui accomplit devant eux toute sorte d'actions symboliques, qui l'emporte sur tous les autres prophètes par le nombre et l'étendue de ses actions symboliques, avait des prédispositions à être un grand poète <sup>64</sup>. De fait, certaines de ses pages possèdent une rare puissance d'évocation, par exemple le passage des ossements desséchés <sup>65</sup>, très beau en récitation. Les oracles contre les nations <sup>66</sup>

<sup>43</sup> A. GELIN, *Jérémie. Les Lamentations. Le livre de Baruch* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1951, p. 17-18.

<sup>44</sup> Jér. 4, 5-31; 6, 22-26.

<sup>45</sup> Jér. 10, 1-10.

<sup>46</sup> Jér. 12, 7-13.

<sup>47</sup> Jér. 14, 1-9, 17-22.

<sup>48</sup> Jér. 15, 10-21.

<sup>49</sup> Jér. 20, 7-18.

<sup>50</sup> Jér. 22, 13-19.

<sup>51</sup> Jér. 23, 9-24.

<sup>52</sup> Jér. 25, 30-38.

<sup>53</sup> Jér. 30, 5-31: 40.

<sup>54</sup> Jér. 46, 3-12.

<sup>55</sup> Jér. 46, 14-20.

<sup>56</sup> Jér. 47, 1-7.

<sup>57</sup> Jér. 46, 1-6.

<sup>58</sup> Jér. 48, 7-22.

<sup>59</sup> Jér. 50, 2-20.

<sup>60</sup> Jér. 50, 33-40.

<sup>61</sup> Jér. 50, 41-46.

<sup>62</sup> Jér. 51, 20-26.

<sup>63</sup> Jér. 51, 34-40.

<sup>64</sup> P. AUVRAY, *Ezéchiel* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1949, p. 9-12.

<sup>65</sup> Ez. 37, 1-14.

<sup>66</sup> Ez. 25-32.

contiennent des pièces incomparables: oracle contre Tyr<sup>67</sup>, plainte sur la chute de Tyr<sup>68</sup>, oracle contre le roi de Tyr<sup>69</sup>; oracle contre l'Égypte<sup>70</sup>, alligories du cèdre<sup>71</sup> et du crocodile<sup>72</sup>, descente du pharaon aux enfers<sup>73</sup>; oracle contre Édom<sup>74</sup>. En général, ces pièces sont récitables.

Mais le plus souvent, la mise en œuvre d'Ézéchiel est négligée et imparfaite, il manque d'art, il ne sait pas ménager ses effets; incapable d'être concis, il répète à satiété les mêmes formules.

Ézéchiel, le champion et comme le théoricien de l'individualisme, l'un des plus réconfortants parmi les grands inspirés d'Israël, n'a pas des textes messianiques aussi riches et aussi nombreux qu'Isaïe, mais ses visions les plus pessimistes se terminent sur une note d'espoir, et le magnifique portrait du pasteur fidèle, nouveau David, qui pâit ses brebis avec justice et amour<sup>75</sup>, n'est pas seulement l'esquisse littéraire de quelques pages de l'Évangile, il exprime en outre un idéal qui sera réalisé en Jésus-Christ<sup>76</sup>. Beaux et récitables, quoique diffus, sont aussi les oracles concernant les montagnes d'Israël<sup>77</sup>, et la réunion de Juda et d'Israël en un seul royaume<sup>78</sup>.

Les *Lamentations de Jérémie*, élégies d'une envergure et d'une intimité si profonde et si prenante, expriment la désolation des Israélites devant les ruines de la Ville sainte et du Temple, leur repentir pour les fautes dans lesquelles ils reconnaissent la cause de la catastrophe de 586 avant Jésus-Christ, leur confiance enfin dans la miséricorde de Dieu. Elles sont l'expression du thème de la souffrance rédemptrice<sup>79</sup>. Ces cinq pièces très belles plairont en récitation, surtout vers la fin du Carême, mais elles sont assez difficiles à rendre.

<sup>67</sup> Ez. 26, 11-21.

<sup>68</sup> Ez. 27, 11-36.

<sup>69</sup> Ez. 28, 1-19.

<sup>70</sup> Ez. 29, 1-16.

<sup>71</sup> Ez. 31, 1-18.

<sup>72</sup> Ez. 32, 1-16.

<sup>73</sup> Ez. 32, 17-32.

<sup>74</sup> Ez. 35, 1-15.

<sup>75</sup> Ez. 34.

<sup>76</sup> P. AUVRAY, *op. cit.*, p. 16-18.

<sup>77</sup> Ez. 36, 1-38.

<sup>78</sup> Ez. 37, 15-28.

<sup>79</sup> MOINES DE MAREDSOUS, *La Sainte Bible*, Maredsous, 1950, p. XXXVI.



*Osée* est une âme fine, profonde, passionnée, à la fois tendre et violente. L'expérience conjugale que Dieu lui impose comme premier devoir de sa vocation prophétique, lui fait interpréter les relations de Dieu et de son peuple comme un drame d'amour: Israël s'est conduit comme Gomer, en épouse infidèle, il a provoqué sa jalousie et sa fureur. Mais l'époux aime quand même l'épouse infidèle: il la châtiéra pour la faire réfléchir, l'amender et la ramener à lui. La tragédie personnelle d'*Osée* a marqué profondément son message et lui a donné un accent de passion qu'on ne retrouve pas ailleurs<sup>80</sup>.

Ce livre contient de très belles pièces, ainsi: le retour éphémère d'Israël à Dieu<sup>81</sup>, le régime des conspirations<sup>82</sup>, la destruction des emblèmes idolâtriques d'Israël<sup>83</sup>. Les passages suivants sont de toute beauté; Dieu va venger son amour méconnu, mais l'amour l'emportera, le retour de l'exil<sup>84</sup>; châtiment de l'idolâtrie, châtiment de l'ingratitude, fin de la royauté, la ruine inévitable<sup>85</sup>.

*Joël*, à l'occasion d'une formidable invasion de sauterelles, invite ses contemporains à recourir à Yahweh par le culte, tandis qu'il profite de la calamité pour entraîner ses auditeurs ou lecteurs à contempler en esprit les calamités beaucoup plus graves des derniers temps et le sort dernier des nations. *Joël* a exercé une profonde influence sur la mentalité chrétienne par sa doctrine de la pénitence intérieure, par ses éléments du tableau des fins dernières qu'il a esquissé<sup>86</sup>. Tout *Joël* est récitable et de grand effet.

*Amos*, berger judéen de Thécué, se déplaçait d'un bout à l'autre du pays pour la vente de ses bêtes et de leur toison; inciseur de sycomores, il descendait donc dans les vallées qui débouchent dans la Mer Morte ou la Méditerranée. Appelé par Dieu à prêcher la punition imminente, le jour de Yahweh, dans le royaume du Nord au temps de Jéroboam II, quand richesses, luxe, jouissances, festins, orgies, insouciance du lendemain régnaient en souverains, *Amos* garde

<sup>80</sup> E. OSTY, *Amos. Osée* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 63-70.

<sup>81</sup> Os. 6, 1-6.

<sup>82</sup> Os. 7, 3-7.

<sup>83</sup> Os. 10, 1-8.

<sup>84</sup> Os. 11, 1-10.

<sup>85</sup> Os. 13, 1-15.

<sup>86</sup> J. COPPENS, *Les douze Petits Prophètes*, Bruges-Paris, 1950, p. 14, 21.

dans son message la simplicité, l'énergie, la rudesse, l'indépendance de la campagne et du désert <sup>87</sup>.

Intéressants en récitation sont les extraits suivants: la vocation prophétique est irrésistible <sup>88</sup>; illusions, impénitence, châtement d'Israël <sup>89</sup>; le jour de Yahweh <sup>90</sup>; le châtement sera terrible <sup>91</sup>; la cinquième vision (chute du sanctuaire) <sup>92</sup>; perspectives de restauration et de fécondité paradisiaque <sup>93</sup>.

*Michée* use de termes concrets, d'images simples. Il est brusque et aime les jeux de mots. Plusieurs passages sont intéressants en récitation et faciles; le prophète de malheur <sup>94</sup>; promesses de restauration <sup>95</sup>; contre les chefs qui oppriment le peuple <sup>96</sup>; contre les prophètes mercénaires <sup>97</sup>; annonce de la ruine de Sion <sup>98</sup>; le règne futur de Yahweh à Sion <sup>99</sup>; le rassemblement à Sion du troupeau dispersé <sup>100</sup>; Sion sous les insultes de l'ennemi <sup>101</sup>.

*Nahum* est un des grands poètes de la Bible. Le développement heureux de ses comparaisons, la concision, la fermeté du trait, la couleur, le mouvement dramatique de ses tableaux, ses images violentes nous font voir les scènes qu'il décrit et communier à son émotion profonde. Aucun des poètes d'Israël n'a dépassé cette force extraordinaire d'évocation <sup>102</sup>. Ce poème très court sur la ruine de Ninive, facile pour l'auditoire, peut être donné presque en entier, mais il exige des récitants de taille.

*Habacuc*, dont l'œuvre date des dernières années de la royauté judéenne, n'a pas l'ampleur et la profondeur de pensée d'Isaïe, il n'égale pas Jérémie en inspiration créatrice et en sentiments; mais

<sup>87</sup> E. OSTY, *op. cit.*, p. 9-12.

<sup>88</sup> Am. 3, 3-8.

<sup>89</sup> Am. 4, 4-12.

<sup>90</sup> Am. 5, 18-20.

<sup>91</sup> Am. 6, 8-14.

<sup>92</sup> Am. 9, 1-4.

<sup>93</sup> Am. 9, 11-15.

<sup>94</sup> Mic. 2, 6-11.

<sup>95</sup> Mic. 2, 12-13.

<sup>96</sup> Mic. 3, 1-4.

<sup>97</sup> Mic. 3, 5-8.

<sup>98</sup> Mic. 3, 9-12.

<sup>99</sup> Mic. 4, 1-5.

<sup>100</sup> Mic. 4, 6-8.

<sup>101</sup> Mic. 7, 8-10.

<sup>102</sup> A. GEORGE, *Michée. Sophonie. Nahum* (*La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Editions du Cerf, 1952, p. 79.

il les dépasse par la synthèse et le relief qu'il a su donner à l'idée que la foi est le principe essentiel de la conduite religieuse, qu'elle assure la stabilité au milieu des plus grandes catastrophes et que toujours elle finit par donner la victoire<sup>103</sup>. Le livre d'Habacuc, à la composition littéraire si bien réussie, va de la complainte à l'oracle, de l'oracle à l'imprécation, de l'imprécation à l'apothéose finale de la théophanie; il est récitable presque en entier, d'une certaine difficulté, mais de grand effet, surtout la finale.

La liste des pièces récitables tirées des livres de l'Ancien Testament, que nous venons de tracer, n'est pas un catalogue complet, mais un guide; du reste, en telle matière, le goût personnel et subjectif y est pour une large part.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Théologie.

<sup>103</sup> J. COPPENS, *op. cit.*, p. 14, 37-38.



# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

POHLE. — *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitet von J. GUMMERSBACH, S.J. I. Band, 10 Aufl. Paderborn, Schöningh, 1952. In-8°, 702 p.

Dans cette 10<sup>e</sup> édition, le R. P. Gummersbach est fidèle au programme de son prédécesseur, le P. Gierens qui assura la 8<sup>e</sup> et la 9<sup>e</sup> édition.

D'une part, l'allure générale de l'exposé est maintenue: d'après la méthode classique la doctrine catholique est formulée en thèses munies de leur note théologique, basées sur l'enseignement du magistère, de l'Écriture, de la Tradition et de la raison théologique; les renseignements sur les erreurs et opinions sont abondants; une bibliographie très riche, revue et complétée constitue un précieux instrument de travail.

D'autre part, l'éditeur veut présenter un manuel qui reflète l'état actuel de la théologie catholique: on sait l'envergure d'une telle entreprise. L'ouvrage a reçu de nombreux remaniements et précisions sur la nature de la théologie dogmatique, notre connaissance de Dieu, l'égalité des personnes divines (réfute l'opinion de la 9<sup>e</sup> édition), le monde des anges.

L'éditeur nous saura gré de quelques remarques et suggestions. En général les données bibliques ont été bien retravaillées. Cependant le lecteur retombe encore parfois dans l'état d'esprit et de science de vers 1900. Ainsi en ce qui concerne la doctrine chrétienne de la création du monde et de l'homme: on ferait bien, nous semble-t-il, de remanier complètement le fond et la forme de ces pages; la bibliographie d'avant 1925 n'est guère utile. Nous suggérons un exposé approfondi sur la valeur et les limites des sciences naturelles (voir p. ex. A. BRUNNER, *Stim. d. Zeit*, janv. 1952); une note substantielle sur les opinions actuelles sur l'origine du monde et de l'homme, un recours aux ouvrages et articles récents de théologie biblique (p. ex. *Nouv. Rev. théol.*, mars 1951, p. 225; mars 1953, p. 225-282).

Notons encore: Le « Sum qui sum » de l'Exode n'exprime pas l'essence métaphysique de Dieu (p. 207), mais qu'Il est « un être mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'il est » (*Nouv. Rev. théol.*, 1952, p. 911). — Il convient d'indiquer les deux voies d'accès au mystère de la Trinité, qu'a étudiées le P. de Régnon et de montrer leur prolongement dans la controverse du « Filioque »; montrer aussi de façon précise, le mouvement propre de la preuve scripturaire de ce dogme, qui prend son point de départ dans la mission historique du Saint-Esprit (voir *Russie et Chrétienté*, 4<sup>e</sup> série, 1950, n° 3-4). — L'immortalité, attribut essentiel de Dieu d'après l'Écriture et la patristique (*STOLZ, Theol. der Mystik*) garde de nos jours tout son sens. — Sur la possibilité de la vision béatifique nous n'avons trouvé que quelques lignes (p. 167). — La liberté de notre volonté est un dogme de foi qui mérite l'honneur d'une thèse. — Le problème des enfants morts sans baptême (p. 620 — pagination fautive au mot « Kinder ») a connu récemment une solution encore plus optimiste (*Coll. Mechlin*, nov. 1949, p. 658). — Saint Augustin (cité p. 613) ne confirme pas du tout la posi-

tion de saint Thomas. — Les doctrines athéistes actuelles méritent plus d'attention que l'ontologisme de Ubaghs (p. 180). — L'anthropologie hindoue ne vaut-elle pas une mention ?

La présentation technique remarquable manifeste au premier coup d'œil les grandes richesses en théologie positive qui garantissent pour longtemps la renommée de ce manuel, dont les principales qualités sont la clarté et la solidité de l'exposé et l'ampleur de l'information.

Gijzegem (Belgique).

A. COSSEMENT, o.m.i.

\* \* \*

J.-C. LANNOY. — *Nietzsche ou l'Histoire d'un Égocentrisme athée*. Traduit du néerlandais. Paris, Desclée de Brouwer, 1952. 20 cm., 398 p.

Voici, du point de vue catholique, le meilleur livre que nous connaissions sur la personne et la pensée de l'auteur célèbre de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il est écrit par un véritable spécialiste de la philosophie nietzschéenne. Ce travail, d'abord présenté comme thèse de doctorat à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, a été profondément remanié et notablement complété dans l'édition flamande. Cette traduction française est fidèle, mais parfois un peu lourde. Le R. P. Lannoy, o.f.m. cap., analyse avec une grande objectivité et une vigueur de pensée remarquable, l'idéologie de Fr. Nietzsche. Comme il convient il ne la sépare pas de la vie même de son auteur. Car, c'est essentiellement une philosophie de la vie, une philosophie du concret existentiel et vécu. D'une main de maître, il retrace les différentes étapes de cette vie si tourmentée, il dépeint cette figure tragique et nous fait assister de près au drame religieux qui déchirait sa vie intime. Comme il est dit de Caïn dans l'Ancien Testament, Nietzsche, tant dans sa vie que dans sa philosophie, fuyait la Face du Tout-Puissant. Il a tenté de vivre et de penser dans une absence totale de Dieu. Et ce vide, il a essayé de le combler par l'art et la science. Échec total. C'était remplacer le véritable Absolu par un pseudo-absolu, le Dieu authentique par un dieu « Ersatz ». Plus tard, il a dû recourir, malgré lui, à l'idée de l'ancienne Grèce païenne, la Moira . . .

Cette vie de Nietzsche, on peut la résumer dans une formule d'un égocentrisme brutal: *la volonté de Puissance*, mais on la jugera en se référant à un autre titre de ses œuvres: *Crépuscules des Faux Dieux*.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

Dom MARK PONTIFEX, O.S.B., and Dom ILLTYD TRETOWAN, O.S.B. — *The Meaning of Existence*. London, Longmans, Green & Co., 1953. 19 cm., ix-180 p.

These two distinguished Benedictine monks of Downside have displayed "marked originality" in their enquiry into what is meant by being. According to them, being always includes a reference to the source of being. "A characteristic common to absolutely every object of knowledge can only be explained as due to a common source from which everything is derived... We cannot think of a thing as existing without thinking of a source of being which is not limited... When thinking of the finite, we think of it against a background of the infinite, we are conscious of that which is free from all limitation, and it is only because of this consciousness that we can realize what is meant by limitation." We are



told that existence always includes the unlimited in its very notion, which notion finds the limited at one end and the unlimited at the other, and refers at the same time to the term of an actuation and to the cause of that actuation. This double-notion of existence, the heart of this book, causes the authors to despise any attempt to give existence a strictly metaphysical meaning. Hence, their ontology is permeated with theodicy.

They claim that we have a positive, yet inadequate, knowledge of the infinite, which is perceived by the mind at the same time as being is considered, and they admit that their theory "bears some resemblances to the ontological argument because it maintains that every thought of reality includes a thought of the infinite as the cause on which every real thing depends."

Their "marked originality", of which the publishers boast, appears also in many other ways, such as their interpretation of analogy. "The analogical use of a term to apply to the infinite includes the univocal, for otherwise it would have a different meaning altogether... When we say that X, Y and Z are beings and that the cause is a being, we do not say this in virtue of any similarity, but in virtue of an identical reference to the cause contained in the being of X, Y and Z. There is a kind of similarity, in so far as the cause contains the perfections of its effects." It is hard to see which type of analogy they favour, because they find fault with both the analogy of attribution and that of "proportion", i.e. proportionality, as applied to the being of God and of creatures.

Satisfied with their double-notion of existence, they reject any real distinction between essence and existence in creatures, and also between act and potency. "There is no composition in finite things of two principles, essence and existence... What purpose is served by introducing the concepts of act and potency?... The Scholastics maintain that between being and non-being there is a third somewhat; *realis potentia*. Perhaps there is. As an answer to certain questions — in dogmatic theology especially — it has much to recommend it. Here the point is that it seems to cause fresh difficulties and not to relieve existing ones."

Once they have discarded the fundamental theses of Aristotelian-Thomistic philosophy and distorted most of its basic notions, it is not surprising that they should find "unsatisfactory" and "uninformative" the traditional arguments for proving God's existence. While attacking Fr. Garrigou-Lagrange on the demonstrability of the existence of God and on the usual syllogisms to prove His existence, they show decided preference for the Existentialists, and in particular for Gabriel Marcel "for whom to speak of being is in some sense to speak of God". Their claim that we find God in the analysis of being leads them naturally to ask the question "Was St. Anselm wrong?", with the implication that he was not.

In the second part of the book, Dom Iltyd agrees substantially with Dom Mark, the author of the first part. The few criticisms that he makes are very mild and unimportant. However, concerning some thoughts and expressions of his confrere, he cannot help saying: "Dom Mark is not to be taken seriously..." One would be inclined to say, about the whole book, that its authors are not to be taken seriously. It is more of a prank than a serious contribution to metaphysics. It is the kind of book that must have made the late Dom Jos. Gretd, O.S.B., turn in his grave.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*



# Table des matières

## Section spéciale

ANNÉE 1953

---

### Articles de fond

	PAGES
BÉRUBÉ (G.), c.ss.r. — <i>L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles</i> .....	129 *-160 *
CROTEAU (J.), o.m.i. — <i>Personnalisme thomiste</i> .....	161 *-197 *
LUCKHART (R.), O.M.I. — <i>Matthew 11, 27 in the « Contra Hæreses of St. Irenaeus »</i> .....	65 *-79 *
MICHIELS (G.), o.f.m.cap. — <i>Les messes manuelles</i> .....	201 *-221 *
PAGANO (S.), o.m.i. — <i>Récitations bibliques</i> .....	233 *-250 *
PATTIN (A.), o.m.i. — <i>Gilles de Rome, o.e.s.a., et la distinction réelle de l'essence et de l'existence</i> .....	80 *-116 *
PORDAN (L.). — <i>Nicolaï Hartman, 1882-1950</i> .....	36 *-56 *
STROBEL (A.), o.m.i. — <i>Chronique biblique. Ancien Testament</i> .....	117 *-121 *, 222 *-232 *
SULLIVAN (F. B.), C.PP.S. — <i>The Notion of Reverence</i> ..	5 *-35 *

---

## Bibliographie

---

### Comptes rendus bibliographiques

BÉDARD (Walter M.), O.F.M., S.T.L. — <i>The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought.</i> (Fr. Réginald Masson, o.p.) .....	123 *
---	-------

	PAGES
<i>Bibliografia filosofica del siglo XX.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	200 *
CLARK (Joseph T.), S.J. — <i>Conventional Logic and Modern Logic.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	63 *
<i>De Natura Materiæ, attributed to St. Thomas Aquinas and edited, with an Introduction, by Joseph M. Wyss, M.A.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	125 *-126 *
DORONZO (Emmanuel), o.m.i. — <i>De Pœnitentia.</i> T. II. <i>De Contritione et Confessione.</i> T. III. <i>De Satisfactione et Absolutione.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.) ---	60 *-62 *
DUMEIGE (Gaston). — <i>Richard de Saint-Victor et l'Idée chrétienne de l'amour.</i> (Adriaan Pattin, o.m.i.) ---	198 *-199 *
FILAS (Francis L.), S.J. — <i>Joseph and Jesus.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	122 *
GARRIGOU-LAGRANGE (Rég.), o.p. — <i>De Beatitudine, de Actibus humanis et Habitibus.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.) -----	59 *-60 *
GEIGER (Louis-B.), o.p. — <i>Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin.</i> (Adriaan Pattin, o.m.i.) -	199 *
GRASSO (Joannes B. L.), s.j. — <i>Ecclesia et Status fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) -----	124 *
LANNOY (J.-C.). — <i>Nietzsche ou l'Histoire d'un Égocentrisme athée.</i> (Adriaan Pattin, o.m.i.) -----	252 *
MACPARTLAND (John). — <i>The March toward Matter.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) -----	63 *-64 *
MARÉCHAL (Joseph), s.j. — <i>Le Point de Départ de la Métaphysique.</i> Cahier V. <i>Le thomisme devant la philosophie critique.</i> Deuxième édition. (Adriaan Pattin, o.m.i.) -----	199 *-200 *

	PAGES
PAVENTI (Xaverius). — <i>Breviarium Iuris Missionalis.</i> (And.-V. Seumois, o.m.i.) .....	126 *-128 *
POHLE. — <i>Lehrbuch der Dogmatik.</i> (A. Cossement, o.m.i.) .....	251 *-252 *
PONTIFEX (Dom Mark), O.S.B. and Dom Iltyd TRET- HAWAN, O.S.B. — <i>The Meaning of Existence.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	252 *-253 *
ROY (Lucien), s.j. — <i>Lumière et Sagesse. La Grâce mys- tique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin.</i> (A. Cossement, o.m.i.) .....	58 *-59 *
SEUMOIS (André-V.), o.m.i. — <i>Introduction à la Missiolo- gie.</i> (Maurice Gilbert, o.m.i.) .....	62 *-63 *
THOMÆ AQUINATIS (S.). — <i>Super Evangelium S. Mathæi lectura.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) .....	123 *-124 *
— <i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) .....	125 *
— <i>In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio cura et studio fr. Ceslai Pera, o.p., cum introductione historica Sac. Petri C. Amello et Syn- thesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini.</i> (Adriaan Pattin, o.m.i.) .....	125 *
ZIEGLER (Joseph). — <i>Ezechiel. (Septuaginta. Vetus Tes- tamentum græcum, XVI/1).</i> (Albert Strobel, o.m.i.)	57 *-58 *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.





















